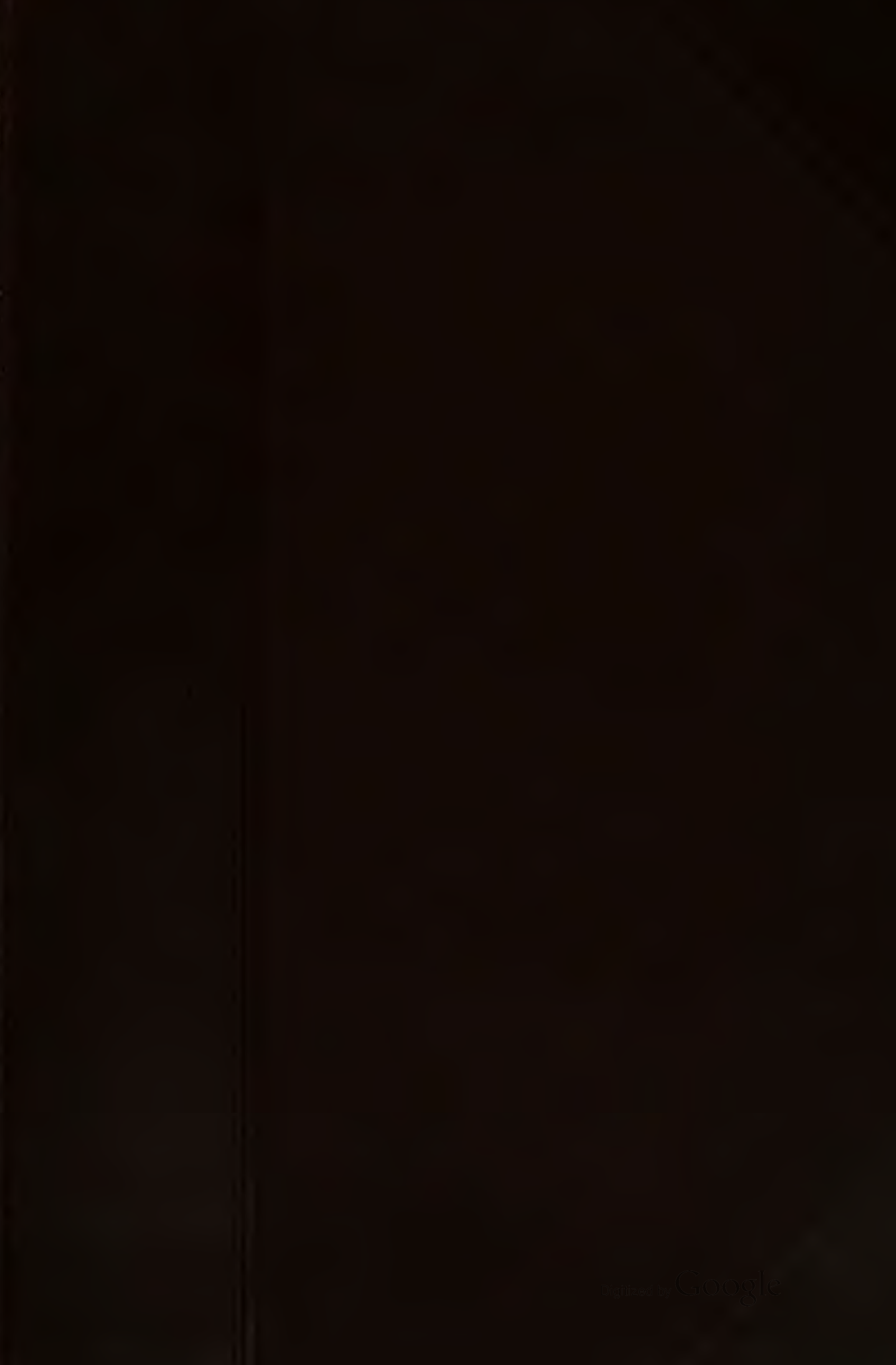
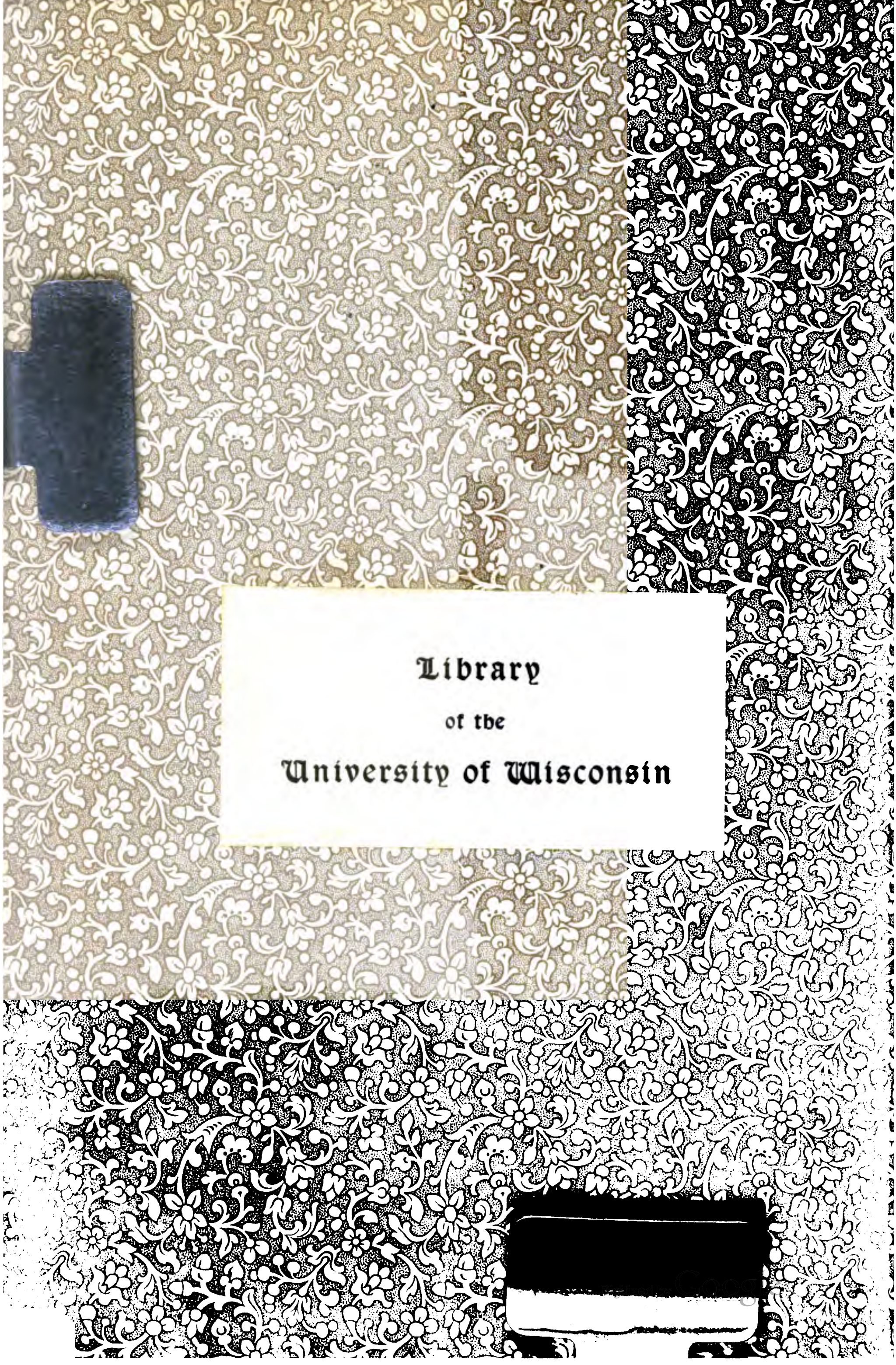




3,40

Aus der

Indischen Kulturwelt.

Gesammelte Aufsätze

von

Dr. Arthur Pfungst.

Stuttgart
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)
1904.

Buchdruckerei Wolfgang Drück, Cannstatt.

Vorrede.

Die hier gesammelten Aufsätze wurden in den letzten Jahren in Tageszeitungen und Zeitschriften, besonders in der „Frankfurter Zeitung“ und im „Freien Wort“ veröffentlicht. Sie entstanden aus dem Bestreben, das gebildete Publikum stets von Neuem auf die geistige Bedeutung Indiens hinzuweisen und auf die Schätze aufmerksam zu machen, welche von unseren unermüdlichen Forschern zu Tage gefördert werden. Wenn dieser Sammlung infolge ihrer Entstehung auch die *äussere* Einheitlichkeit fehlt, so glaube ich doch, dass der Leser nicht die *innere* vermissen wird. Das wachsende Interesse, welches man den religiösen und philosophischen Systemen der Inder in weiten Kreisen entgegenbringt, lässt mich hoffen, dass sich mancher Leser durch die vorliegenden Aufsätze angeregt fühlen wird, tiefer in die indische Gedankenwelt einzudringen, welche berufen erscheint, die in vieler Beziehung sehr einseitige Weltanschauung der Völker des Abendlandes zu reformieren. Der Zweck dieser Sammlung wäre erfüllt, wenn es mir gelingen sollte, dem Einen oder Andern, der das

alte Märchenland im Osten kennen lernen will, den Weg zeigen zu helfen — nach den Worten eines hervorragenden Mitgliedes des indischen Civildienstes, welches Max Müller anführt: Keine Mühe ist weggeworfen, welche Anderen eine Mühe erspart.

Frankfurt am Main
im November 1903.

Dr. Arthur Pfungst.

Die Philosophie des Veda.

„Da nun überdies in Europa an poetischen und direkt ansprechenden Werken kein Mangel ist, gar sehr aber an richtigen metaphysischen Einsichten, so bin ich der Meinung, dass die Übersetzer aus dem Sanskrit ihre Mühe viel weniger der Poesie und viel mehr den Veden, Upanishaden und philosophischen Werken zuwenden sollten."

Diese Worte Schopenhauers könnte Paul Deussen als Motto auf seine „Allgemeine Geschichte der Philosophie" setzen, deren erster Band vor 10 Jahren erschienen ist[1]), denn er unternimmt es als Sanskritist die indische Philosophie in ihrer ganzen Ausdehnung aus den Quellen darzustellen und ein Ideal zu verwirklichen, das seit Schopenhauer gar vielen Freunden des indischen Denkens vorgeschwebt hatte. Unter „Geschichte der Philosophie" wurde bis jetzt fast ausschliesslich jene Geschichte des menschlichen Geistes verstanden, welche sich in dem westasiatisch-europäischen Kulturkreise abgespielt hat. Deussen tut den grossen Schritt, die ostasiatische, d. h. der Hauptsache nach die indische Philosophie als gleichberechtigten Zweig der Geistesentwicklung darzustellen, und er wird voraussichtlich insofern vorbildlich werden,

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen von Dr. Paul Deussen, Professor an der Universität Kiel. — Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. — Leipzig. F. A. Brockhaus. 1894.



als es in Zukunft kein Geschichtsschreiber der Philosophie mehr unterlassen wird, sich mit den indischen Gedankensystemen auseinander zu setzen.

Mit berechtigtem Stolz kann die Indologie auf ihre Erfolge blicken. Es sind erst hundertachtzehn Jahre vergangen, seitdem das erste philosophische indische Werk, die „Bhagavadgîtâ“, von Wilkins der europäischen Forschung zugänglich gemacht worden ist, und heute ist es bereits möglich, eine erschöpfende Geschichte der indischen Philosophie zu schreiben. Unsere Generation, der diese reife Frucht zufällt, vermag noch gar nicht zu ahnen, welche Folgen das Eindringen der indischen Ideen in den europäischen Kulturkreis haben wird. Wer sich eingehend mit der indischen Gedankenwelt beschäftigt, der mag zuweilen von einem Gefühl beschlichen werden, wie es ein Astronom empfände, welcher in einsamer Nacht plötzlich fern am Horizont einen gewaltigen Himmelskörper aufleuchten sähe, der sich langsam, aber mit unentrinnbarer Sicherheit der Erdbahn näherte. Es kann gar nicht ausbleiben, dass der heranrückende Koloss der indischen Gedankenwelt mit zermalmender Wucht wider die zermorschte philosophische und religiöse Weltanschauung der abendländischen Völker prallen wird — gar Vieles unter sich begrabend, was für ewige Zeiten aufgerichtet schien. Aus diesem Grunde muss auch der Ansicht entgegengetreten werden, dass das Deussen'sche Werk etwa ausschliesslich in wissenschaftlichen Kreisen Interesse beanspruchen dürfte. Es ist für jeden von Bedeutung, der einen klaren Einblick in die Entwicklung des indischen Geisteslebens gewinnen will; und der erste Band lässt bereits auf das Klarste erkennen, dass wir einer Erscheinung von ganz hervorragender Bedeutung gegenüberstehen.

In der Einleitung definiert der Verfasser zunächst seine Aufgabe. Einige Sätze daraus seien wörtlich angeführt, um zugleich die Schreibweise Deussens zu ver-

anschaulichen. Er bezeichnet die Geschichte der Philosophie als „die Geschichte einer Reihe von Gedanken über das Wesen der Dinge, welche im Laufe der Jahrhunderte im Oriente und Occidente in einer Anzahl überlegener Köpfe aufgetreten sind, und, von ihnen mitgeteilt, in engeren oder weiteren Kreisen Verständnis, Beifall und Verbreitung gefunden haben. Der Historiker hat sich zunächst mit diesen Gedanken selbst, dann aber auch mit der Einwirkung derselben auf die Menschheit zu beschäftigen." Nachdem der Verfasser dargelegt, dass es unmöglich sei, für alle im Verlaufe der Geschichte aufgetretenen Systeme eine gleichmässig giltige Definition der Philosophie aufzustellen, fährt er fort: „Trotzdem lässt sich doch, gleichwie ein roter Faden, durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch eine gewisse Übereinstimmung in Betreff der Aufgaben und Ziele der Philosophie erkennen, welche in den aus jeder Verdunkelung immer wieder in den Vordergrund tretenden Sätzen gipfelt:

1., dass die Philosophie, unbeschadet der Selbständigkeit der aus ihr abgezweigten empirischen Wissenschaften, sich nicht wie diese auf ein einzelnes Gebiet der Natur einschränken lässt, sondern, nach jedem Versuche einer solchen Einschränkung immer wieder das Gesamtgebiet alles seiend Vorhandenen als ihr Objekt in Anspruch nimmt; und

2., dass sie den gesamten, von der äusseren und innern Erfahrung dargebotenen und von den empirischen Wissenschaften durchgearbeiteten Stoff, mithin die Gesamtheit der empirischen Realität, mag dieselbe noch so hell vor unseren Augen daliegen, ansieht als etwas, was noch der weiteren Erklärung bedarf, als ein Problem, welches eine Lösung fordert und damit über sich selbst hinausweist."

Hierauf streift Deussen die merkwürdige Erscheinung, dass es alle philosophischen Systeme für nötig

finden, ein Prinzip aufzustellen, aus welchem heraus sie das Dasein der Welt und ihrer Erscheinungen zu begreifen suchen. Als ein solches Prinzip erscheine beispielsweise im Vedânta der Atman, bei Plato und Aristoteles die Idee, bei den Philosophen der christlichen Zeit bis auf Cartesius und Spinoza Gott. Fichte finde das Prinzip der Welterklärung im Ich, während Schopenhauer das Kantsche „Ding an sich" als Wille entziffert und aus dessen beiden Polen die Welt und die Überwelt abgeleitet habe.

Der Verfasser hat bei seinen vielseitigen Spezial-Forschungen niemals den Blick für das Ganze verloren und darum vor allem sind seine Darlegungen so wertvoll. Man hat stets die Empfindung, einem Denker zuzuhören, der, mit ausserordentlich feinem Gefühl für das Wesentliche begabt, die Einzelerscheinungen unter ein Allgemeines zu ordnen weiss, ohne den Tatsachen Zwang anzutun. Ihm ist die Philosophie vor allem Metaphysik, — und zwar nicht sofern sie (transcendent) über die Erfahrung hinausgeht, sondern sofern sie (immanent) durch dieselbe hindurchgreift, um den Kern zu erfassen, während alle physischen Wissenschaften bei der Schale stehen bleiben. Seinem Programm getreu, eine allgemeine Geschichte der Philosophie geben zu wollen, lehnt es der Verfasser ab, unseren zeitlich und räumlich ohnehin genügend begrenzten Horizont ohne Not noch weiter zu verengern, und unternimmt es, alle Gedanken von Bedeutung, welche in den Rahmen seiner Aufgabe gehören, einerlei, ob sie nun in dem Gewande der Philosophie oder der Religion aufgetreten sind, in den Bereich seiner Betrachtungen zu ziehen. Er beabsichtigt daher eine Darstellung der indischen und der griechischen Philosophie, der Philosophie der Bibel, der Philosophie des Mittelalters und endlich der neueren Philosophie zu geben — gewiss ein ungeheueres Programm!

Zunächst liegt uns der erste Band vor, welcher die Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's behandelt. Der Verfasser macht hier den Versuch, den Weg darzustellen, welchen das Denken in Indien von dem ersten Auftreten einer Kultur an bis zu seiner höchsten Blüte — der Entstehung der Upanishad's — durchlaufen hat.

Die einzige Quelle für das Studium dieser Epoche ist der Veda, welcher nicht als einzelnes Buch zu betrachten ist, wie etwa der Koran, oder eine Sammlung von Büchern, wie die Bibel, sondern unter welchem die noch nie zu einer Sammlung vereinigt gewesene Gesamtheit derjenigen Schriften zu verstehen ist, welchen der orthodoxe Inder übermenschlichen Ursprung und göttliche Autorität zuschreibt und die er demgemäss als Richtschnur für sein Denken wie für sein Handeln betrachtet. Die Literatur der Inder ist in der ältesten Zeit, etwa bis 500 v. Chr., eine heilige. Ihre erste Periode umfasst den Zeitraum von 1500—1000 v. Chr., welcher als die Hymnenzeit betrachtet wird; ihre zweite Periode erstreckt sich über den Zeitraum von 1000 bis 500 v. Chr. und wird als Brahmanazeit bezeichnet. Um das Jahr 1500 v. Chr. sassen die Inder noch im Stromgebiet des Indus; sie kannten noch keine Kasten, keinen privilegierten Kultus, sondern lebten, zu kleinen Stämmen vereinigt, als Hirten und Ackerbauer ein sehr einfaches Leben. Das war die Zeit, in der die Hymnen des Rigveda entstanden, und sie sind es, die uns ein so anschauliches Bild von dem Leben in jenen grauen Zeiten geben. Diese Hymnen waren „Opfergesänge und Litaneien, mit welchen die Priester der vedischen Arier auf tempellosem Opferplatz, an den rasenumstreuten Opferfeuern ihre Götter anriefen — Barbarenpriester die Barbarengötter, die mit Rossen und Wagen durch Himmel und Luftreich gefahren kamen, um den Opferkuchen, Butter und Fleisch zu schmausen

und im berauschenden Somasaft[1]) sich Mut und Götterkraft zu trinken" — wie es Oldenberg in seinem Werke „Die Religion des Veda"[2]) so treffend ausgedrückt hat.

Diese Hymnen zeigen uns die Mythologie in ungeheuerem Massstabe entwickelt. Die Personifikation der Naturphänomene, welche ursprünglich bei allen Völkern die Götter geschaffen hat, vollzieht sich im Rigveda ungemein klar vor unseren Augen; darum bezeichnet Deussen das Studium der altvedischen Religion mit Recht als die hohe Schule der Religionswissenschaft. Aber so ausgebildet das mythologische Element erscheint, so vernachlässigt erscheint das moralische; und diesem Umstande ist es zuzuschreiben, dass die altvedische Religion rasch dem Verfalle entgegeneilte. Der moralische Sinn des Volkes entwickelte sich so energisch, dass es bald allgemein offenkundig wurde, wie die Götter nicht länger als Stützen für die Moral zu dienen vermochten. Das Volk wuchs über seine Götter hinaus und lernte sie verachten. Klare Geister fühlten sich mehr und mehr von der Überzeugung durchdrungen dass die Ethik, die sie im Herzen trugen, weitaus höher stand, als jene, welche sich auf die alte Theologie gründete, und durch die Strophen des Rigveda bricht herrlich dieses Licht einer neuen Ethik hervor. Einen Beweis dafür bietet das Lied Rv.: 10, 117, das sich gegen diejenigen wendet, welche in der Theologie das Mittel gefunden hatten, sich der Pflicht des Wohltuns zu entziehen, indem sie das Elend für eine göttliche Strafe erklärten, welche man nicht vereiteln dürfe, indem man es lindere. Es heisst da:

> Der Hunger ist doch gottverhängte Strafe nicht!
> Denn Satte auch ereilt der Tod in vieler Art.
> Armen zu spenden, schmälert ja den Reichtum nicht,
> Wer nicbt gibt, hat auch keinen, der sich sein erbarmt.

---

[1]) Der gepresste Saft der Somapflanze.

[2]) Verlag von Wilhelm Hertz, Berlin.

Vergebens häuft für sich der Tor die Güter;
Die Wahrheit sag' ich: sie sind sein Verderben!
Er zieht sich keinen Freund auf, noch Vertrauten, —
Einsam geniesst er, einsam wird er leiden.

Das Gefühl von der moralischen Unzulänglichkeit der Götter, die man so lange ehrfurchtsvoll angebetet hatte, verführte rasch zum Zweifel an ihrer Existenz, und was schlimmer war — zum Spotte über sie. Vom tiefgehenden Zweifel legen Strophen, wie die folgenden, Zeugnis ab:

Bringt schönes Lob dem Indra um die Wette,
Wahrhaftiges, wenn er wahrhaftig ist!
Zwar sagt wohl der und jener: „Indra ist nicht!
Wer sah ihn je? Wer ist's, dass man ihn priese?"

Der Spott zeigt sich u. a. besonders darin, dass Gott Indra als ein grosser Egoist dargestellt wird, dem es vor allem darauf ankommt, tüchtig Somasaft zu trinken. Charakteristisch ist dafür das Lied Rv.: 9, 112, in dem humoristisch geschildert wird, wie alles in der Welt dem eigenen Vorteil nachstrebe und wie es Indra genau ebenso wie die anderen treibe. Indra wird in diesem Liede mit dem Wagenbauer, der hofft, dass ein Rad entzweigehe, dem Arzte, der wünscht, dass jemand das Bein breche u. s. f., in Parallele gestellt und jede Strophe dieses — man möchte fast sagen: Couplets über den Egoismus der Welt schliesst mit dem Refrain: „Dem Indra ströme Soma zu" — mit anderen Worten: Indra ist um kein Haar besser als die anderen Egoisten der Welt! Ja, schliesslich wird es mit der Spottsucht so arg, dass man Indra in dem berühmten Liede Rv.: 10, 119 als Betrunkenen auftreten lässt, der zu den tollsten Streichen aufgelegt ist und sich über die Beter lustig macht, die ihn anrufen.

Aber nicht nur die Götter, auch die religiösen Institutionen werden in den Ausläufern der Rigveda-Literatur verspottet. Das zeigt uns beispielsweise ein „Hymnus

an die Frösche", in welchem die Frösche statt der Götter besungen und schliesslich um ihren Segen angefleht werden — ein Hymnus, in dem die Priester und die Brahmanenschulen lächerlich gemacht werden. Deussen vergleicht hier die Frösche des Aristophanes mit den an Stelle der Götter auftretenden Fröschen im indischen Hymnus. In ähnlicher Weise könnte man den Spott, welchen Lucian — beispielsweise im „Timon" — über die Homerische Götterwelt ausgiesst, mit vielen späteren Stellen des Rigveda in Parallele stellen. Besonders frappant ist dabei der Umstand, dass sich der Spott Lucians vor allem gegen Zeus wendet, ähnlich wie der indische Satiriker in erster Linie an Indra sein Mütchen zu kühlen sucht. Wir können es uns nicht versagen, hier eine Stelle aus dem „Timon" anzuführen, um zu zeigen, wie ähnlich sich die religiöse Entwicklung in zwei so verschiedenartigen Kulturkreisen vollzogen hat. Timon spricht: „Oh Zeus, Schutzgott der Freundschaft, der Geselligkeit und des häuslichen Glückes, Schirmer der Fremdlinge, Rächer des Meineids, Wolkensammler, Blitzeschleuderer, oder mit welchen anderen Namen die angedonnerten hirnwütigen Dichter Dich begrüssen: wo bleibt Dein mächtig krachender Blitz, Dein weithallender Donner und Dein flammenzückender, allblendender, schrecklich schmetternder Wetterstrahl? — Augenscheinlich sind alle diese Dinge, das Geprassel der Worte abgerechnet, lauter Possenwerk und eitel poetischer Dampf . . . ."

Aber der Spott über die Götter und ihre Priester befriedigte das Volk nicht, weil die Negation niemals auf die Dauer Befriedigung zu gewähren vermag. Das philosophische Bewusstsein regte sich und die Erkenntnis fing an, sich Bahn zu brechen, dass die Vielheit der Götter, der Welten und der Wesen im tiefsten Grunde auf einer unsagbaren, unerkennbaren Einheit beruhen müsse. Von dieser Entwicklungsphase indischen

Denkens zeugen zwei uns überkommene gewaltige Hymnen des Rigveda: „Das Einheitslied des Dirghatamas“ und der berühmte Schöpfungshymnus Rv.: 10, 129 welche an der Spitze der indischen Philosophie stehen und denen Deussen daher eine eingehende und hochinteressante Darlegung widmet, mit deren Einzelheiten wir uns hier leider nicht befassen können. Nur die zwei ersten und die zwei letzten Strophen seien hier angeführt:

Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt; wer schloss sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das eine, ausser dem kein andres war.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Doch wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen?

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiss es! — oder weiss auch er es nicht?

Der wichtigste Schritt in der Entwicklung des indischen Denkens war gemacht: Die Erkenntnis war zum Durchbruch gelangt, dass alle Götter und alle Welten zurückgehen auf eine ewige unwandelbare Einheit. Nunmehr galt es, diese über allen Göttern schwebende Einheit, welche in den beiden Hymnen noch ganz unbestimmt auftritt, näher zu bestimmen. Der „unbekannte Gott“ sollte aufgesucht werden.

Dieses Suchen nach der Einheit kennzeichnet die jungvedische Periode, welche den Zeitraum von 1000

bis 500 v. Chr. umfasst. Auf die altvedische Blüteperiode folgt eine Zeit der historischen Finsternis, ähnlich der, welche in der altdeutschen Kulturwelt mit der Völkerwanderung einbrach; und nach einigen Jahrhunderten findet man das indische Volk in neuen östlichen Wohnsitzen am Ganges. Eine neue Kultur entwickelt sich, die Brâhmana-Zeit beginnt. Das Kastenwesen hat den ganzen Charakter des Volkes verändert, und der „unbekannte Gott", der nach Rv. Vers 10, 121 die Urwasser schuf und selbst als goldener Keim aus ihnen hervorging, um die Dinge zu schaffen, zu beseelen und zu regieren, wird unter dem Namen Prajâpati (Herr der Geschöpfe) jetzt zum Prinzip aller Dinge. Aber bald sind die Philosophen bemüht, über diesen Begriff hinauszukommen. Es war noch einmal der Schritt vom Mythologischen zum Philosophischen zu machen. Dieser Schritt war das letzte, was das indische Denken zu vollbringen hatte — um zum Brâhman und zum Atman und zu dem wunderbaren Gipfel der Upanishad's zu gelangen.

Die Upanishad's.

Für den oberflächlichen Beobachter mag unser Zeitalter allen philosophischen Problemen kühl gegenüberstehen; der tiefer Blickende muss trotzdem zu der Ansicht gelangen, dass alle Fortschritte auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften und die damit Hand in Hand gehende ungeheuere Entwickelung der Technik nicht vermocht haben, den Menschengeist von seiner Sehnsucht nach einer Antwort auf die letzten Fragen des Daseins zu befreien. Nicht der gewaltigste Erfolg auf dem Felde, wo um materielle Güter gerungen wird,

nicht Reichtum und Macht, nicht die Herrschaft über die Kräfte der Natur, vermögen die Menschheit dauernd so sehr in Bande zu schlagen, dass sie vergässe an die Pforten zu pochen, hinter denen das Geheimnis unserer Existenz einer Lösung zu harren scheint. Das machtvolle Erwachen des Interesses für religiöse Fragen aller Art, der Hang zum Mystizismus, der für unsere scheinbar so aufgeklärte Zeit überaus charakteristisch ist, und nicht zum wenigsten die Empfänglichkeit unserer gebildeten Kreise für das Denken und Fühlen der indischen Kulturwelt zeigen, dass die tiefste Sehnsucht der Menschheit nach Erkenntnis heute ebensowenig gestillt ist, wie zur Zeit des Sokrates oder des Verfassers des Buches Hiob. Um so merkwürdiger muss uns die Tatsache erscheinen, dass die indische Vedânta-Lehre in weiten Kreisen unserer Gebildeten so wenig Beachtung gefunden hat, zumal, wenn man erwägt, wie gierig alle sog. „theosophischen" Lehren und krause Systeme, wie das eines (überhaupt nicht existierenden) „Esoterischen Buddhismus" verschlungen worden sind. Die Ursache für das geringe Interesse, welches die Vedânta-Lehre im deutschen Publikum gefunden hat, mag früher der Mangel an einer guten Übersetzung der Texte gewesen sein. Seitdem aber Paul Deussen im Jahre 1897 die „Sechzig Upanishad's des Veda" und 1899 „die Philosophie der Upanishad's" (als 2. Abteilung des 1. Bandes seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie") veröffentlicht hat,[1]) sollte es kein Gebildeter mehr versäumen, sich mit der Vedânta-Lehre bekannt zu machen, welche ohne allen Zweifel einen Höhepunkt menschlichen Denkens bezeichnet, wie er wohl in den 2500 Jahren, die etwa seit Abfassung der Upanishad's vergangen sind, nicht mehr, oder höchstens noch in der kantschen Philosophie, erreicht worden ist.

---

[1]) Beide Werke bei F. A. Brockhaus in Leipzig.

Die Vedânta-Lehre (Vedânta heisst: Ende des Veda) hat sich in Indien allmählich entwickelt, als für die höheren Kasten, vor allem für die Krieger- und die Priesterkaste die Götterwelt mehr und mehr verblasste, welche im Rig-Veda, dem ältesten litterarischen Denkmal der Inder, noch das ganze Fühlen und Denken des Volkes in Bann gehalten hatte. Es ist ungemein trostreich die Entwickelung zu verfolgen, welche das religiöse Denken in Indien genommen hat, weil wir daraus lernen können, wie unter günstigen Vorbedingungen auch sehr niedere Formen religiöser Verehrung zu einer gewaltigen und erhabenen Weltanschauung zu führen vermögen. In den Hymnen des Rig-Veda finden wir zum grossen Teil Opfergesänge, in denen die Götter als personifizierte Naturphänomene angerufen wurden. Die Götter sollten günstig gestimmt, sie sollten umschmeichelt werden, damit sie materielle Vorteile gewährten. Allmählich verblasste aber der Glauben an die Götter und ihre Allmacht. Die Denker im Gangestale vermochten nicht mehr an Indra, den Gewittergott, an Agni, den Boten der Götter, an Mitra, den Sonnengott, zu glauben. Der Gedanke dämmerte auf, dass der Vielheit der Götter, Welten und Wesen eine unsagbare Einheit zu Grunde liegen müsse, und aus diesem Gedanken entwickelte sich die Vedânta-Lehre.

In seinem Werke „Das System des Vedânta", das bereits 1883 erschienen ist, hat Paul Deussen den Grundgedanken dieses Systemes so klar dargelegt, dass wir am besten mit seinen Worten erklären, was diese Philosophie lehrt. Deussen sagt:

„Der Grundgedanke des Vedânta, wie er sich am kürzesten in den vedischen Worten: tat twam asi, „das bist du" und aham brahma asmi, „ich bin Brahman" ausspricht, ist die Identität des Brahman und der Seele, welche besagt, dass das Brahman, d. h. das ewige Prinzip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten

schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem Atman, dem Selbste oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntnis als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Teil, ein Ausfluss des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, unteilbare Brahman selbst. Dieser Satz widerspricht der Erfahrung, welche nicht jene Einheit, sondern eine Vielheit, eine Ausbreitung von Namen und Gestalten .... und als einen Teil derselben unser Selbst in Gestalt unseres entstandenen und vergänglichen Leibes aufweist ....“

Diese Theorie widersprach aber auch dem vedischen Ritualgesetz, welches eine Vielheit umherwandernder Seelen lehrte — aber unsere vermeintliche Erfahrung sowohl, als auch das vedische Ritualgesetz beruhen nach der Vedânta-Lehre auf einer falschen Erkenntnis, auf einer angeborenen Täuschung, die das Nichtwissen heisst. Diesem Nichtwissen stellten die indischen Philosophen, welche der Vedânta-Lehre anhingen, das Wissen gegenüber. Der Wissende weiss, dass die Vielheit ein Blendwerk, dass die Einheit die Wahrheit ist. Diese Erkenntnis ist nicht durch weltliche Erkenntnismittel zu erlangen, sondern ausschliesslich durch die Offenbarung im Erkenntnisteile des Veda, welcher von den Upanishad's — zu deutsch „vertrauliche, geheime Lehre“ ausgefüllt wird.

Im Abendlande sind unzählige Philosophie-Systeme entstanden, aber keines ist zu solch allgemeinem Ansehen gelangt, wie die Vedânta-Lehre in Indien. Sagt doch Max Müller in seinem letzten Werke „The six Systems of Indian Philosophy“ (Longmans, Green & Co., London 1899): „Einer meiner Freunde, ein geborener Inder, den ich über den Grad der Beliebtheit befrug, dessen sich die verschiedenen Philosophie-Systeme in seiner Heimat erfreuen, teilt mir mit, dass das einzige

System, von dem man sagen könne, dass es in Indien wirklich heute lebe, — das Vedânta-System mit seinen Zweigen sei."

Jedes Volk wird auf dem Gebiete gross, auf das es den Schwerpunkt seines Strebens zu legen gewohnt ist. Wie beim Volk Israel alles Denken und Wirken zur Jahve-Verehrung in Beziehung gebracht wurde, bei den Griechen die Kunst das ganze Leben beherrschte, so war das Dasein der Inder der nachvedischen Periode nur von dem einen Gedanken beherrscht: „Wie vermögen empfindende Wesen aus dem Kerker des individuellen Daseins befreit zu werden, wie vermögen sie Erlösung von der Wiedergeburt zu finden?" Dieses ungeheuere Verlangen nach Erlösung lässt uns erkennen, dass das Volk grenzenlos unglücklich gewesen ist. Es wurde von der Priesterkaste der Brahmanen geknechtet, von der man glaubte, dass sie allein wirksame Opfer darbringen könne, und das Kastenwesen hatte das einst lebensfrohe Volk in eiserne Bande geschlagen, so dass ihm das ganze Leben als furchtbarer Traum erscheinen musste. Jedes philosophische System, das zu allgemeiner Geltung gelangen wollte, jede Religion, die sich ausbreiten wollte, musste die Antwort auf die Frage aller Fragen, auf das Verlangen nach Erlösung bringen. Die gewaltigste Antwort war aber der grandiose Monismus der Upanishad's. Hier wurde gelehrt, dass die ganze Vielheit der Erscheinungen ein blosser Wahn sei, den durch Erkenntnis zu durchschauen unsere höchste Aufgabe ist.

„Die gesamte Vielheit der Erscheinungen .... ist ein blosser Wahn, welcher durch die richtige Erkenntnis widerlegt wird — ganz ebenso wie der Wahn, dass eine Schlange sei, wo nur ein Strick, ein Mensch, wo nur ein Baumstamm, eine Wasserfläche, wo nur eine Wüstenspiegelung ist, durch die nähere Betrachtung widerlegt wird und verschwindet. Die ganze Welt ist nur ein Blendwerk (mâyâ), welches Brahman als Zauberer aus

sich heraussetzt, und von dem er, wie dieser von dem durch ihn geschaffenen Zauber, nicht berührt wird" (Deussen).

Die Upanishad's sind von Anhängern der Vedânta-Lehre verfasst, die sich im Greisenalter nach Manus Gesetz in den Urwald zurückziehen mussten, um daselbst über die Erlösung nachzudenken. Manu lehrt: Jeder, der zu den drei oberen Kasten gehört, soll, wenn er seine Pflichten als Hausvater erfüllt hat, wenn er Runzeln, graue Haare und Nachkommenschaft seiner Nachkommenschaft erblickt, Dorf oder Stadt verlassen und als Einsiedler in den Wald ziehen. Dieser Sitte verdanken wir in erster Linie die Upanishad's, und es ist klar, dass solche Greise, welche den Rest ihres Lebens ausschliesslich auf die Meditation verwandten, losgetrennt von allen Dingen des Lebens, die vom philosophischen Denken abziehen können, zu gewaltigen Ideen über das Dasein und seine Mysterien gelangen mussten.

Die Lektüre der Upanishad's ist nicht leicht, weil die tiefen Gedanken häufig in einem Wuste von Sätzen vereinzelt vorkommen, wie Diamanten im Trümmergestein. Nicht auf die Chândogya-Upanishad allein möchte man Otto Böhtlingks Wort anwenden: „Ein grosser Gedanke geht durch das ganze Werk (die Chândogya-Upanishad), aber durch welch wunderliche, ja abgeschmackte Phantasiegebilde so oft verunziert!"[1]) Wer sich aber in die Texte vertieft, der wird eine Befriedigung in der Lektüre finden, die kein anderes literarisches Werk zu gewähren vermag. Einige wenige Stellen mögen hier angeführt sein.

Zunächst die, in welcher sich der berühmte Satz: tat twam asi findet — der einzige Sanskrit-Satz, der in den deutschen Sprachschatz übergegangen ist und dies mit Recht, denn er enthält die Quintessenz aller Lehren

---

[1]) Otto Böhtlingk: Khândogjopanishad, Leipzig 1889.

der Upanishad's. Er findet sich nur in der Chândogya-Upanishad, hier aber neunmal je am Ende eines Abschnittes des 6. Prapâthaka. Einen solchen Abschnitt wollen wir hier wiedergeben:

Cvetaketu, welcher die Veden studiert hat, kehrt voll Hochmut zu seinem Vater zurück und wird von diesem darüber belehrt, dass er die höchste Lehre noch nicht kennt. Der Vater unterrichtet ihn:

(12. Khanda): „Hole mir dort von dem Nyagrodha-Baume eine Frucht." „Hier ist sie, Ehrwürdiger." — „Spalte sie." — „Sie ist gespalten, Ehrwürdiger." — „Was siehst du darin?" — „Ich sehe hier, oh Ehrwürdiger, ganz kleine Kerne." — „Spalte einen von ihnen." — „Er ist gespalten, Ehrwürdiger." — „Was siehst du darin?" — „Gar nichts, oh Ehrwürdiger." — Da sprach er: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, oh Teurer, aus dieser Feinheit fürwahr ist dieser grosse Nyagrodhabaum entstanden.

Glaube, oh Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen von dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, — das bist du, oh Cvetaketu! (Auf Sanskrit: sa ya' esho nimâ, aitadâtmyam idam sarvam, tat satyam, sa âtmâ, tat twam asi, Cvetaketo!)

Hieran mögen sich noch einige andere Stellen schliessen, welche Höhepunkte der Texte wiedergeben.

Brihadâranyaka Upanishad 4, 4, 22:

Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls, er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen, er ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dass sie nicht verfliessen.

Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büssen,

durch Fasten; wer ihn erkannt hat, der wird ein Muni. Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen.

Dieses wussten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: „Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist?“ Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach der Welt, denn eines wie das andere ist eitel Verlangen.

Er aber, der Atman ist nicht so und nicht so (neti — neti). Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden.

Wer solches weiss, den überwältigt beides nicht, ob er darum, weil er im Leibe war, das Böse getan hat, oder ob er das Gute getan hat; sondern er überwältigt Beides; ihn brennet nicht, was er getan und nicht getan hat.

Brih. Upanishad 4, 3, 22 heisst es von dem, der Brahman erkannt hat: „Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder, der Cândâla nicht Cândâla ....“

Brih. Upanishad 1, 4, 10 findet sich die berühmte Stelle aham brahma asmi — ich bin Brahman — und sie lautet: „Wahrlich diese Welt war am Anfang Brahman, dieses wusste allein sich selbst. Und es erkannte: „Ich bin Brahman“ — dadurch ward es zu diesem Weltall. Und wer immer von den Göttern dieses inne ward, der ward eben zu demselbigen; und ebenso von den Rishis und ebenso von den Menschen.“

Brih. Upanishad 3, 4, 1 findet sich eine schöne Stelle, welche lehrt, dass Brahman theoretisch unerkennbar ist, weil es das eigentliche Subjekt ist, das beim Erkennen erkennt. „Da befragte ihn Ushasta, der Abkömmling des Cakra: „Yâyñavalkya", so sprach er, „das immanente, nicht transcendente Brahman, welches als Seele Allem innerlich ist, das sollst du mir erklären." „Es ist deine Seele, welche Allem innerlich ist ......" — Da sprach Ushasta, der Abkömmling des Cakra: „Damit ist nur darauf hingewiesen, wie wenn einer sagte: „Das ist eine Kuh, das ist ein Pferd" — aber eben das immanente, nicht transcendente Brahman, die Seele, welche Allem innerlich ist, die sollst du mir erklären!" „Es ist deine Seele, welche Allem innerlich ist." „Welche, oh Yâyñavalkya, ist Allem innerlich?" „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens. Es ist deine Seele, die Allem innerlich ist. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll — (ato'nyad ârtam)."

Diese Worte lehren uns, dass das Brahman theoretisch unerkennbar ist. Weil Brahman das eigentliche Subjekt ist, welches bei allem Erkennen erkennt, kann es niemals für uns ein Objekt der Erkenntnis werden. Herrlicher, als in den schlichten Worten: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens" ist dieser erhabene Gedanke niemals ausgesprochen worden.

Schliesslich möchte ich noch eine längere Stelle hier anführen, welche zeigt, wie sich jene indischen Urwald-Philosophen mit rein erkenntnistheoretischen Problemen abgefunden haben:[1])

„Maitreyî", so sprach Yâyñavalkya, „ich werde nun den Stand des Hausvaters aufgeben, wohlan! so

[1]) Brihadâranyaka-Upanishad 2, 4, 1.



will ich zwischen dir und der Kâtyâyanî Teilung halten."

Da sprach Maitreyî: „Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Welt mit allem ihrem Reichtum angehörte, würde ich wohl dadurch unsterblich sein?"

„Mit nichten," sprach Yâyñavalkya, „sondern wie das Leben der Wohlhabenden, also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum."

Da sprach Maitreyî: „Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Teile mir lieber, o Herr, das Wissen mit, das du besitzest."

Yâyñavalkya sprach: „Lieb fürwahr bist du uns, und Liebes redest du; komm, setze dich, ich werde es dir erklären, du aber merke auf das, was ich dir sage:"

Und er sprach: „Fürwahr nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb. Fürwahr nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Söhne lieb; fürwahr, nicht um des Reichtums willen ist der Reichtum lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Reichtum lieb . . . . . . fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewusst."

Wir erkennen aus diesen Stellen klar den Grundgedanken der Vedânta-Lehre, wie er sich am kürzesten in den Worten: „tat twam asi", „das bist du" und „aham brahma asmi" „ich bin Brahman" ausdrückt. Die Identität des „Brahman" mit der Seele ist dem Anhänger der Lehre eine unzweifelhafte Tatsache, ein Axiom, und alle Vielheit verschwindet vor seinem Blicke, wenn er sich in den grandiosen Monismus der Upanishad's vertieft.

Wer jenes Höchst- und Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,

Dem lösen alle Zweifel sich
Und seine Werke werden nichts.[1])

Wie Ströme rinnen und im Ozean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt
Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.[2])

Von den Upanishad's, die auf ein Alter von wenigstens 2500 Jahren zurückblicken, kam erst sehr spät Kunde zu den Völkern des Abendlandes. Max Müller hat in seiner Einleitung zur englischen Übersetzung der Upanishad's[3]) eine Darstellung von den Schicksalen gegeben, welche diese Texte hatten. Ich entnehme ihr folgende Daten: Durch (oder für) den ältesten Sohn des Grossmoguls Shâh Dschehân, den Prinzen Dârâ Shukoh wurden die Texte aus dem Sanskrit ins Persische übersetzt. Dieser Prinz, der überhaupt in religiösen Dingen sehr liberal dachte und sogar den Versuch machte, den Hinduismus mit dem Islam zu versöhnen, scheint die Upanishad's zuerst im Jahre 1640 während seines Aufenthaltes in Kaschmir kennen gelernt zu haben. Er liess Pandits von Benares nach Delhi kommen, welche ihm bei der Übersetzung halfen. Im Jahre 1657 wurde die Übersetzung beendet. Der Prinz wurde später wegen Thronfolge-Streitigkeiten ermordet. Das mag mit Schuld gewesen sein, dass trotz der von Gelehrten des Abendlandes verstandenen persischen Übersetzung über 100 Jahre vergingen, bis europäische Gelehrte sich für die Upanishads zu interessieren begannen. Der berühmte Forschungsreisende und Orientalist Anquetil Duperron, der Entdecker des „Zend-Avesta“, erhielt ein persisches Manuskript der Texte durch den französischen Residenten am Hofe von Shuja ud daula und lieferte aus diesem und einem zweiten, das er sich zu verschaf-

[1]) Mundaka-Upanishad 2, 2, 8.
[2]) dgl. 2, 3, 8.
[3]) Sacred Books of the East, Band I, S. 59.

fen gewusst, zwei Übersetzungen, nämlich eine französische, die nie herausgegeben wurde, und eine lateinische unter dem Titel „Oupnek'hat".[1]) Diese Übersetzung war in einer so schauderhaften Sprache übersetzt, dass es — um mit Max Müller zu reden — „den luchsgleichen Scharfblick eines Philosophen wie Schopenhauer" erforderte, um den Faden durch ein solches Labyrinth zu finden. Dass Schopenhauer den Ruhm der Upanishad's in höchster Begeisterung verkündet hat, ist allgemein bekannt.

Wenn wir die Höhepunkte in den Upanishad's ins Auge fassen, die Perlen höchster Weisheit, die vielfach im grandiosen Trümmergestein der Texte vergraben sind, dann vermögen wir uns mit vollem Herzen Schopenhauers begeisterten Worten anzuschliessen („Parerga" II § 185):

„Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist. Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein."

Das älteste philosophische System der Inder.

Einen neuen Beweis für das machtvolle Eindringen indischen Denkens in den europäischen Kulturkreis bietet das 1894 erschienene Buch Richard Garbe's über die Sâmkhya-Philosophie[2]). Der Verfasser hat die Sâmkhya-Philosophie bei den Pandits in Benares studiert, und das von ihm herausgegebene Werk ist von wahrhaft grundlegender Bedeutung. Nicht nur derjenige, welcher

---

[1]) Oupnek'hat, id est, Secretum Tegendum Argentorati 1801 —1802.

[2]) Die Sâmkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Nach den Quellen von Richard Garbe. Leipzig, Verlag von H. Haessel. 1894.

sich mit dem Studium der indischen Philosophie-Systeme und Religionen befasst, sondern jeder, der sich überhaupt mit ernsten philosophischen Studien beschäftigt, wird es zur Hand nehmen müssen, zumal es auch dem gebildeten Laien reiche Anregung und Förderung zu bieten vermag. Wir wollen nachstehend versuchen, an der Hand von Garbe's Darstellung, ein Bild von der Bedeutung der Sâmkhya-Philosophie zu geben und ihre Stellung innerhalb der indischen Gedankenwelt zu kennzeichnen.

Die um das Jahr 1000 v. Chr. noch am Indus wohnenden Inder, welche ursprünglich ganz im Banne der Vielgötterei standen, gelangten bald, wie wir aus den vedischen Liedern ersehen, zu einer hohen philosophischen Weltanschauung. Etwa in der Zeit vom 8. bis 6. Jahrhundert v. Chr. entwickelten sich bei ihnen jene Ideen, welche für die ganze Richtung des indischen Denkens in der späteren Zeit bestimmend wurden: die Lehre von der Seelenwanderung und die eng mit dieser zusammenhängende Theorie von der nachwirkenden Kraft des Werkes (Karman). Allmählich jedoch drang das indische Volk in die Ebene des Ganges vor, und nachdem es zwischen Himâlaya und Vindhya feste Wohnsitze gewonnen, erfuhr seine soziale Gliederung eine merkwürdige Umgestaltung. Zwischen den Eingeborenen und den Eingewanderten richtete sich eine unübersteigbare Scheidewand auf; die Kriegerkaste mit den Königen an der Spitze und die Priester (Brahmanen) herrschten unumschränkt. Die Letzteren konnten allein ein wirksames Opfer darbringen, und sie komplizierten das Ritual mehr und mehr, so dass sich eine peinliche Lebensordnung herausbildete, welche das ganze Volk mit eisernen Banden umschlungen hielt.

Aus dem eigenen Schosse des Brahmanismus entstand aber bald eine neue Lebensanschauung, welche sich äusserlich zwar an diesen anschloss, ihm innerlich aber durchaus entgegengesetzt war: Die Lehre von der

Einheit, welcher aller scheinbaren Vielheit zu Grunde liegt. Und immer klarer schälte sich die Lehre von dem All-Einen, dem Atman-Brahman aus dem Wuste mythologisch-kosmogonischer Vorstellungen heraus und ergriff die Geister so allgewaltig, dass die Brahmanen sich dieselbe zu eigen machen mussten. Nunmehr pflanzten sich die alten rituellen Lehren mit den neuen philosophischen in den Vedaschulen fort, und nachdem sie viele Umwandlungen erfahren hatten, fanden sie ihre endgiltige Feststellung in den Upanishad's.

Der grandiose Idealismus der Upanishad's musste aber seinerseits wieder eine starke Reaktion hervorrufen. Es konnte nicht ausbleiben, dass Rationalisten auftraten, welche den Anhängern der Vedântalehre den Vorwurf entgegenschleuderten, dass die geträumte Einheit im Weltganzen nirgends zu finden sei, dass vielmehr den Verschiedenheiten Realität innewohne und dass der angebliche Monismus eine Phantasmagorie sei. Und diese Reaktion brachte das älteste wirklich philosophische System Indiens hervor, — die Sâmkhya-Philosophie, als deren Begründer Kapila genannt wird.

Wenn wir uns nun vor allem die Frage vorlegen, welchen Zweck eigentlich die Sâmkhya-Philosophie verfolgt hat, dann müssen wir sagen, dass sie im Grunde genau dasselbe erstrebte, was auch die Vedântalehre schon erstrebt hatte, sie wollte dem Menschen zeigen, auf welche Weise er Erlösung vom Schmerze zu erlangen vermöchte. Es kann nicht oft genug daran erinnert werden, dass alle indischen Philosophie-Systeme und Religionen — insoweit wenigstens, als sie für orthodox gelten — von dem pessimistischen Grundsatze ausgehen, dass alles bewusste individuelle Dasein Leiden ist; und dass der Unterschied zwischen ihnen einzig und allein in der Beantwortung der Frage besteht: „Wie vermögen wir aus diesem individuellen Dasein erlöst zu werden?“ Die

Sâmkhya-Lehre ist vielleicht das pessimistischste System, das jemals aufgestellt worden ist, rechnet sie doch selbst die Lust zu den Schmerzen, weil sie mit Schmerzen durchsetzt sei und schliesslich zu Leid führen müsse. Als schlimmstes der Leiden erscheint ihr jedoch die Notwendigkeit der Wiederkehr von Alter und Tod in jeder neuen Existenz.

Bei solcher Lebensanschauung ist es kein Wunder, dass die beiden Hauptwerke der Sâmkhyaschule bereits in den ersten Worten die vollständige Aufhebung des Schmerzes als die Aufgabe der Lehren bezeichnen, die sie vortragen. Nun sind alle orthodoxen indischen Systeme darin einig, dass, wer die wirkliche Erlösung vom Schmerz erzielen will, nicht sowohl den Schmerz unterdrücken und verhüllen, sondern für alle Zukunft unmöglich machen muss. Da nun aber nach indischer Auffassung der Schmerz notwendigerweise so lange währt, als die Seele sich mit Körpern und Organen verbindet, so kann das wahre Heil nur dadurch erreicht werden, dass der Wanderung der Seele ein Ziel gesetzt wird. Aber Werke können das nicht ermöglichen, denn sowohl die guten, als auch die bösen erfordern Vergeltung und bringen somit nach dem Karmagesetze neue Lebensläufe hervor; aber auch moralische Läuterung kann es nicht bewirken, weil sie nur bei veränderlichen Gegenständen in Wirksamkeit treten kann und die Seele unveränderlich ist. Daher kann die Erlösung nur aus der Erkenntnis eines bereits Vorhandenen kommen. Es ist also Aufgabe der Philosophie, dieses Ziel herbeizuführen. — Aber während die Lehre der Upanishad's, die Vedânta-Philosophie, behauptet, dass es die Erkenntnis der Identität der Seele mit dem Brahman sei, welche Erlösung gewähre, behauptet die Sâmkhya-Philosophie, dass es die Erkenntnis von der absoluten Verschiedenheit zwischen der ganzen materiellen Welt einerseits und der Seele andererseits sei, welche er-

lösen könne. Daher dreht sich die Sâmkhyalehre immerfort um das Verhältnis zwischen der materiellen Welt und der Seele. Wir müssen daher auf diese beiden wichtigsten Begriffe einen Blick werfen.

Die Annahme einer Verschiedenheit von Materie und Seele wird damit begründet, dass zwischen der belebten und der unbelebten Natur eine unüberbrückbare Kluft gähne. Wenn auch die materiellen Bestandteile der belebten und unbelebten Welt aus denselben Elementen bestehen, so besitzt doch jedes belebte Wesen etwas, was nie und nimmer aus den fünf Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft und Aether, welche das System lehrt, hervorgehen kann, nämlich den Geist, die Seele. Und die Lehre wendet sich nachdrücklich gegen den indischen Materialismus, indem sie ausführt: „Wenn der Geist eine dem organischen Körper wesentliche Eigenschaft wäre, dann würde es für die Gesamtheit der Lebenden keinen Tod, keinen Tiefschlaf und keine Ohnmacht geben; denn diese drei bedeuten die Ungeistigkeit des Körpers und beweisen, dass die Geistigkeit den Körpern nicht wesentlich ist, da das Wesen eines Gegenstandes so lange währt, als dieser selbst.“ Es wird in der Sâmkhya-Literatur natürlich häufig die Frage aufgeworfen, was denn die Seele eigentlich sei. Und stets findet sich die Antwort: Die Seele ist reiner Geist — ein objektloses Denken. Damit ist die Definition erschöpft. In diesem Punkte stimmt unser System mit einer Erklärung in den Upanishad's überein, wo es von der Seele heisst: „sie ist nicht so — nicht so“; also qualität- und attributlos. Ferner ist die Seele anfangslos und endlos, also ewig. Die Unsterblichkeit der Seele bedarf keines Beweises, sie ist selbstverständlich. Aber in dem indischen System hat der Begriff eine andere Bedeutung als in den Religionen, denn nur die Seele an sich ist ewig und unzerstörbar, nicht ewig aber die Existenz eines selbstbewussten Individuums,

als welche die Fortdauer im Himmel oder in göttlicher Würde von der Volksreligion gedacht wird. Da die Seele attributlos ist, so kann es also auch gar keine empirische Seele geben und die Verschmelzung der Seele mit den Organen des Körpers ist nur eine scheinbare. Die Seele selbst ist zu irgendwelchem Handeln unfähig, trotzdem glauben wir aber beständig, dass sie handle. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Die Seele ist nach der Sâmkhya-Lehre weiter nichts als das Licht, welches die Handlungen beleuchtet und dadurch zum Bewusstsein bringt. Daher wird sie treffend mit einem Spiegel verglichen, in dem die inneren Organe reflektieren. Der Eindruck, als handle es sich um eine Affektion der Seele selbst, ist eben die einzige Ursache unseres Gebundenseins; — so wie wir erkennen, dass die Seele alles, was sich im Körper befindet, also auch den Schmerz, nur zum Bewusstsein bringt, dann sehen wir ein, dass es sich nur darum handelt, den Geist von den Banden der Körperwelt zu befreien. So wie der Geist das einsieht, trennt er sich für immer von der Materie, tritt nie wieder in den Lebenslauf ein und ist dadurch erlöst. Dies ist die Quintessenz der Sâmkhya-Lehre.

Des Weiteren wird betont, dass die Materie ebensowohl, wie die Seele, von Ewigkeit her real gewesen sei und der uns von Demokrit geläufige Grundsatz: „aus nichts wird nichts“ wird mit Entschiedenheit aufrecht gehalten. Das Sâmkhya-System lehrt die Anfangslosigkeit und Unzerstörbarkeit des Stoffes und steht somit unserer heutigen naturwissenschaftlichen Auffassung sehr nahe. Aber die Welt der Erscheinungen befindet sich in beständigem Wechsel und Wandel; das unablässige Sichverändern ist ihre charakteristischste Eigenschaft und an den denkenden Beobachter tritt die Frage heran, ob nicht diesem materiellen Weltganzen ein ursprüngliches, einheitliches Prinzip zu Grunde liegen

müsse, das selbst nicht mehr aus anderen Ursachen herzuleiten sei. Das Sâmkhya-System bejaht diese Fragen und gelangt zum Begriffe einer Urmaterie. Mit Ausnahme dieser Urmaterie sind alle materiellen Dinge Produkte, d. h. sie sind nicht ewig, existieren in der Vielheit und sind von einem Anderen abhängig. Wenn aber die Urmaterie einheitlich und unteilbar ist: wodurch ist die Entfaltung und die Mannigfaltigkeit des Weltganzen dann zu erklären? Dieser schwer zu beantwortenden Frage sucht sich der Begründer unseres Systems durch eine Hypothese zu erwehren, welche hier nur angedeutet werden kann. Er behauptet nämlich, dass alles Materielle aus drei verschiedenen Substanzen bestehe, die miteinander kämpfen. Aus dem mannigfaltigen Ergebnis des Kampfes dieser Substanzen geht die Mannigfaltigkeit der Produkte und damit der ganzen empirischen Welt hervor. Sehr früh schon ist der Sâmkhya-Lehre entgegengehalten worden, dass die einheitliche unteilbare Urmaterie überhaupt nicht aus drei Teilen bestehen könne. Demgegenüber ist von indischen Philosophen betont worden, dass die Urmaterie gleich drei Flüssen sei, welche nach ihrer Vereinigung einen einheitlichen Strom bilden. Ein europäischer Autor gebraucht statt dessen das Bild von dem farblosen Sonnenlichte, das durch die Vereinigung der farbigen Lichtstrahlen gebildet wird, die ihre Eigenart in dem von uns wahrgenommenen Lichte verlieren oder nicht enthalten.

Dies alles erklärt aber noch nicht die Frage: Weshalb ist die Urmaterie überhaupt aus ihrem stabilen Gleichgewichte herausgetreten? Unser System beantwortet die Frage dahin, dass die Seelen auf die Urmaterie einen Anreiz ausüben, sich zu entfalten. Dieser Anreiz wird jedoch als ein unbewusster gedacht, und mit der Einwirkung des Magneten auf das Eisen verglichen. Während scheinbar Gleichgewicht herrscht,

schlafen nur Verdienst und Schuld aus früheren Weltperioden. Wenn sie aber erwachen, entstehen neue Welten, in denen Verdienst und Schuld, die von einstigen Werken auf versunkenen Welten übrig geblieben sind, zu neuen Gestaltungen führen.

Ein Gott hat in diesem Systeme überhaupt keinen Platz; daher muss es als absolut atheistisch bezeichnet werden. Kaum ein anderer Pfeiler seiner Lehre ist so oft und so häufig angegriffen worden, wie sein Atheismus, und es ist interessant zu hören, wie seine Anhänger diesen Punkt verteidigt haben. Wir führen nachstehend eine Schriftstelle wörtlich an, welche zugleich ein Bild von der Darstellungsweise der indischen Philosophen gibt. Es heisst da: „Jedes bewusste Handeln ist ausnahmslos bedingt entweder durch einen egoistischen Zweck oder durch Güte. Und da diese beiden Motive bei der Weltschöpfung ausgeschlossen sind, machen sie auch die Annahme unmöglich, dass die Erschaffung der Welt auf bewusstem Handeln beruht. Denn ein Gott, dessen Wünsche doch alle erfüllt sind, kann an der Erschaffung der Welt schlechthin kein persönliches Interesse gehabt haben; die Möglichkeit eines egoistischen Zweckes fällt also fort. Aber auch aus Güte kann Gott die Schöpfung nicht unternommen haben; denn da vor dem Schöpfungsakt die Seelen keinen Schmerz litten, weil noch keine Sinne, Körper und Objekte entstanden waren, wovon konnte dann die Güte Gottes die Seelen befreit zu sehen wünschen? Wenn man aber meint, dass die Güte Gottes sich später zeigte, als er nach dem Schöpfungsakte seine Geschöpfe leidvoll sah, so wird man schwerlich über den circulus vitiosus hinwegkommen: infolge der Güte die Schöpfung, und infolge der Schöpfung die Güte! Ferner würde ein durch Güte getriebener Gott nur freudvolle Geschöpfe schaffen, aber nicht solche in verschiedenartigen Lagen. Wenn uns hierauf eingewendet wird: die Verschieden-

artigkeit folgt aus der Verschiedenartigkeit des Werkes, dessen Lohn die Individuen von Gott empfangen, so antworten wir, dann aber ist auch die Leitung des Werkes von Seiten jenes bewussten höchsten Wesens vollständig überflüssig u. s. w. . . .“

Die Lehren der Sâmkhya-Philosophie haben in den wichtigsten Punkten grosse Ähnlichkeit mit den Lehren hervorragender griechischer Philosophen. So hat Anaximander als den Grund aller Dinge einen ewigen, unendlichen und unbestimmten Urstoff angenommen, aus dem die bestimmten Stoffe hervorgehen und in den sie wieder zurücksinken. Heraklit, „der dunkle Ephesier“, hat den unablässigen Wandel und Wechsel der ganzen Erscheinungswelt gelehrt, und seine Anschauung von den unzähligen Weltvernichtungen und Erneuerungen deckt sich mit den Grundbegriffen der Sâmkhya-Philosophie. Epikur leugnete die Weltregierung durch einen Gott, weil bei einer solchen Annahme der Gottheit Eigenschaften und Tätigkeiten zugeschrieben werden müssten, die mit dem Begriffe der göttlichen Natur unvereinbar seien. Auch seine Beweisformel: „Dann könnte ja aus allem alles entstehen“, findet sich in den Werken der Sâmkhya-Philosophie. Die Ansichten Plotins, des bedeutendsten Neuplatonikers, decken sich zum Teil vollständig mit Sâmkhya-Lehren! Plotin verspricht durch seine Philosophie die Menschen von ihrem Elend zu befreien und lehrt, dass die Seele von Leiden und Alterationen frei sei und dass das Leiden nur der Materie angehöre.

Das dritte Kapitel in Garbe's Buch, dem wir obige Beispiele entnehmen, ist der Frage gewidmet, welcher Zusammenhang zwischen der Sâmkhya-Lehre und der griechischen Philosophie besteht. Dieses Kapitel ist von hervorragendem Interesse und es zeigt, wie wichtig die Beschäftigung mit der indischen Philosophie für alle ist, welche sich überhaupt mit philosophischen Studien befassen. Garbe neigt zu der Ansicht, dass die griechischen

Denker die indischen Ideen in Persien kennen gelernt und assimiliert hätten und betont, dass von den in Betracht kommenden Philosophen ausdrücklich berichtet werde, dass sie Reisen nach orientalischen Ländern unternommen hätten, um dort philosophische Studien zu machen. Garbe untersucht auch die Aehnlichkeit zwischen den Lehren der Sâmkhya-Philosophie und des Pythagoras, und erörtert namentlich die Lehre der Pythagoräer von der Seelenwanderung, den fünf Elementen und die fundamentale Bedeutung der Zahl bei dem griechischen Denker; — bedeutet doch das Wort Sâmkhya auch: die Zahl.

Aber unvergleichlich wichtiger als diese Beeinflussung der griechischen Welt ist der Umstand, dass das Sâmkhya-System den Buddhismus geboren hat, indem Kapilas System Gautama Buddha als Hauptquelle bei der Begründung seiner Lehre gedient hat. Der Name von Buddha's Vaterstadt ist Kapilavastu — „Kapilas Wohnsitz" — und dieser Name schon erscheint Garbe höchst bedeutsam. Auch heute noch nimmt die Sâmkhya-Philosophie in Indien eine höchst geachtete Stellung ein. Die Sâmkhya-Lehrer geniessen einen Vorzug, der keinem noch so berühmten Weisen der Vorzeit eingeräumt wird: Sie allein werden ausser den Göttern bei einer bestimmten Zeremonie bei der täglichen Wasserspende angerufen.

Wenn wir auch der Sâmkhya-Philosophie nicht jene Bewunderung entgegenbringen können, die wir der einzigartigen Vedânta-Lehre, dem Tiefsten, was je der Menschengeist erdacht hat, zollen müssen, wird sie doch immer eine der gewaltigsten Leistungen der Menschheit bleiben — und darum rufen wir Garbe's Buch, das uns zum erstenmal eine umfassende Darstellung des Systems gibt, ein dankbares Willkommen zu.

Die Kasten in Indien.

Vor kurzem hat der hervorragende französische Indologe Emile Senart ein Werk über die Kasten in Indien veröffentlicht,[1]) in welchem der ungemein weitschichtige Gegenstand in höchst interessanter Weise behandelt wird. Diese Publikation bietet uns willkommenen Anlass, auf die Bedeutung hinzuweisen, welche dem Kastenwesen noch heutigen Tages in Indien zukommt, und manche irrtümliche Anschauungen zu berichtigen, welche im Abendlande darüber im Umlauf sind.

Nach dem Gesetze des indischen Gesetzgebers Manu gibt es vier Kasten: erstens die der Brahmanen, welche das Opfer darzubringen, die heiligen Bücher zu studieren und die Jugend zu lehren haben; zweitens die der Kshatriyas (Krieger), welche, wie die Brahmanen, Opfer darbringen und die heiligen Bücher studieren, aber sich vom Waffenhandwerk ernähren sollen; drittens die Vâiçyas (Ackerbauer), welche sich von den Kriegern dadurch unterscheiden, dass sie statt Waffen zu tragen von Viehzucht, Ackerbau und Handel leben sollen; endlich viertens die Çûdras, welche den drei oberen Kasten zu dienen haben. Die drei obersten Kasten dürfen sich unter keinen Umständen mit anderen Kasten vermischen, sie heissen „zweimalgeborene", weil alle Jünglinge, die aus ihnen hervorgehen, durch Bekleidung mit der heiligen Schnur als zum zweitenmale geboren gelten. — Also gebietet das Gesetz Manu's, und man ist im Abendlande stets der Meinung gewesen, die Existenz dieser vier Kasten sei eine Tatsache. In Wirklichkeit hat es nie

[1]) Emile Senart: Les Castes dans l'Inde; les faits et le système. Paris, Ernest Léroux, éditeur, 28 rue Bonaparte.

vier Kasten gegeben, auch nicht in den ältesten historischen Zeiten. Das Wort „Kasten“ wurde von den Portugiesen auf die einzelnen Volksgruppen in Indien angewandt, als sie an der Küste von Malabar mit den Hindus zusammentrafen. Die Portugiesen glaubten, es handle sich um eine Anzahl von Rassen, welche so streng voneinander geschieden seien, und bezeichneten diese sozialen Gruppen daher mit ihrem Worte „casta“, welches Rasse bedeutet. Die Einteilung in vier Kasten ist lediglich eine Fiktion. Es gibt Hunderte von verschiedenen Kasten. In dem im Jahre 1883 erschienenen Kompendium von Kitts werden nicht weniger als 855 verschiedene Kasten aufgezählt, welche wenigstens je tausend Mitglieder haben. Wenn man alle Kasten mitrechnet, die noch weniger zahlreich sind, gelangt man zur Zahl 1929! Jede Kaste teilt sich fortwährend in neue Kasten, welche neue Interessengruppen umfasst.

Wenn man das indische Kastenwesen verstehen will, darf man nicht an unsere modernen Staaten denken, wo alles durch geschriebene Gesetze geregelt wird. Indien ist das klassische Land der Tradition. Das Herkommen ist hier das Gesetz, dem sich alles beugt. Der Eckstein des Kastenwesens ist die über allen Zweifel erhabene, unumstösslich anerkannte Superiorität der Brahmanenkaste — und aller ihrer Verzweigungen — über die anderen Volksklassen. Jede Rangstufe, welche von einer Kaste, einer Familie, einem Individuum eingenommen wird, hängt von der Frage ab: in welchem Verhältnis stehen sie zur Brahmanenkaste? Jede Kaste hat deshalb das heisseste Verlangen, mit der Brahmanenkaste in Beziehung zu kommen — etwa so, wie sich in kleinen Residenzen die soziale Stellung nach dem Range am Hofe richtet. Durch List, durch Intriguen aller Art, ja durch offene Gewalt versuchen die niedrigeren Kasten darum, sich in die höhere Rangordnung, in die soziale Nähe der Brahmanen zu bringen.

Da es sich um erbliche Institutionen handelt, spielen die Vorschriften über die Heirat naturgemäss die vornehmste Rolle im Leben der Hindus. In Indien herrscht die Polygamie, jedoch kommt der ersten Frau, wenn auch mehr stillschweigend, eine bevorrechtete Stellung zu. Die Heiratsgesetze haben nun im allgemeinen folgende Grundlage: Es ist strengste Pflicht, sich in der eigenen Kaste, es ist untersagt, sich in der eigenen Familie zu verheiraten. Selbstverständlich finden sich auf dem ungeheueren Gebiete, wo das indische Kastenwesen herrscht, viele Gepflogenheiten, welche diese Gesetze durchbrechen — im allgemeinen sind sie jedoch massgebend. Die Zustände auf diesem Gebiete sind in Indien höchst kompliziert. So erwähnt Senart beispielsweise, dass die Heirat nicht erlaubt ist zwischen Personen, die sich in einem Verwandtschaftsverhältnis befinden, das der Inder mit dem Worte sapinda bezeichnet, und welches eine Verwandtschaft im 6. Grade beim Manne, im 4. Grade bei der Frau bedeutet. Kommentatoren, die über viel freie Zeit verfügt haben müssen, haben ausgerechnet, dass dieses Verbot die Heirat mit 2121 möglichen Verwandten ausschliesst — und was solcher Spitzfindigkeiten mehr sind.

Das europäische Vorurteil bringt es mit sich, dass wir uns die Mitglieder der Brahmanenkaste durchweg als Würdenträger vorstellen, welche etwa den Angehörigen der hohen Geistlichkeit im Abendlande entsprechen. Nichts ist unrichtiger als diese Vorstellung. In Wirklichkeit findet man die Brahmanen trotz ihrer heiligen Schnur, die sie mit Stolz tragen, mit allen erdenklichen Verrichtungen beschäftigt. Sie sind Priester und Asketen sowohl, als religiöse Bettler, aber auch Köche und Soldaten, Schreiber, Krämer, Ackerbauer, Hirten, selbst Maurer und Sänfteträger. Ja, die Brahmahnen der Sanauriyas von Bandelkhand betreiben, horribile dictu! das — Diebshandwerk, und dieses erbt sich

rechtmässig in ihrer Kaste fort. Allerdings stehlen sie nur bei Tage. Aber das Merkwürdigste ist, dass sogar diese Brahmanen dadurch nicht das Geringste an ihrer Würde einbüssen! Brahmane bleibt eben Brahmane; und ihre Ausnahmestellung ist so felsenfest begründet, dass ein indisches Sprichwort entstehen konnte, welches — vielleicht ironisch — besagt, dass man es als eine Gunst des Himmels betrachten müsse, von diesen brahmanischen Dieben bestohlen zu werden. — Eine der charakteristischsten Erzählungen, welche das von Senart Mitgeteilte bestätigen, hat Fr. R o s e n vor einer Reihe von Jahren in der „Deutschen Revue“ gegeben. Er erzählt da, wie sich sein Diener in der dem Gotte Krishna heiligen Stadt Mathura bei einem Feste mit den brahmanischen — Strassenjungen herumschlagen musste, welche ihn furchtbar belästigten. Der ziemlich aufgeklärte und energische Diener wagte direkten Ungehorsam auch nicht dem kleinsten Brahmanenbengel gegenüber! Als ein etwa siebenjähriges, kleiderloses Bürschchen vor ihn trat und ihm mit herausfordernder Geberde zurief: „Do Paisa de!“ (Zwei Pfennige gib!), faltete der bedrängte Diener, ein Çûdra, die Hände und antwortete: „Muaf hars Maharadschi!“ zu deutsch: „Erlass' es mir, Grosskönig!“

Dasjenige, was dem Europäer in Indien zunächst am Meisten auffällt, ist die mit geradezu fanatischer Sorgfalt ausgeübte Beobachtung der rigorosen S p e i s e g e s e t z e. Kein Hindu darf eine Speise geniessen, welche von Angehörigen einer niedrigeren Kaste zubereitet oder auch nur berührt worden ist; kein Hindu darf mit einem Angehörigen einer niederen Kaste zusammen speisen. Die Nichtbeachtung dieser Gesetze würde den Verlust der Kaste nach sich ziehen — das Schlimmste, was dem Inder begegnen kann, denn keine andere Kaste nimmt denjenigen auf, den seine eigene Kaste verstossen hat. Frau und Kinder sagen sich von ihm los, um nicht auch ausgestossen zu werden, keiner

reicht ihm mehr einen Schluck Wasser, die Kaste hält Beerdigungs-Zeremonien für ihn ab, denn er ist tot für sie; kein niedrigster Çûdra würde mehr mit ihm tauschen. Er ist in Acht und Aberacht.

Der Inder würde aber auch eher verhungern, als Speise berühren, die ihm von einem unter ihm Stehenden gereicht wird. In den Gefängnissen kocht darum stets der, welcher der höchsten Kaste angehört, damit alle das verspeisen dürfen, was gekocht worden ist. Hunter erzählt, dass er im Jahre 1864 einen brahmanischen schweren Verbrecher sah, welcher versuchte, sich zu Tode zu hungern und die härteste Prügelstrafe dem Berühren der Speise vorzog, weil er im Zweifel darüber war, ob der Geburtsort des Kochs — eines Brahmanen von gleicher Kaste! — seinem eigenen Geburtsorte an Heiligkeit gleichkomme.

Jede Kaste übt vollständige Jurisdiktion über alle ihre Mitglieder aus, die nicht nach Gesetz, sondern nach Tradition geübt wird. Selbst Hinrichtungen konnten so beschlossen werden vor der englischen Okkupation. Bei den gewerbetreibenden Ständen ist die Kaste der Fachverein, der alle Arbeitsverhältnisse, Lohnverhältnisse u. s. w. souverän regelt und er erinnert in vieler Beziehung an unsere modernen Gewerkschaften.

Durch die englische Herrschaft wird dem Kastenwesen Abbruch getan; auch moderne Errungenschaften, wie Eisenbahn, Post und die Presse, unterwühlen die alten Institutionen. Aber Indien ist das Land der langsamen Entwicklungen, und voraussichtlich wird noch in tausend Jahren kein Brahmanenspross die Speise essen, die ein Çûdra gekocht hat — wenn nicht wieder eine Persönlichkeit auftritt wie Buddha, der es aufs Neue gelingt, die Kasten-Unterschiede zu überbrücken und zu verwischen, wie es der Königsohn aus dem Sakyastamme vor 2400 Jahren vollbracht hat.

Fortschritte in der Ausbreitung des Buddhismus in Indien und im Westen.[1])

Von dem Beginne unserer Zeitrechnung an hat der Brahmanismus in Indien einen unablässigen Kampf gegen den Buddhismus gekämpft, der seit seiner Entstehung im 5. Jahrhundert vor Christi Geburt ein mächtiger Rivale des Brahmanismus geworden war. Nur sehr allmählig gelang es dem Brahmanismus Vorteile zu erringen. Wir wissen aus den Berichten der chinesischen Pilger Fa Hian (ums Jahr 400), Sung Yun (518) und Hiouen Thsang (629—648 nach Christi Geburt), dass noch bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts der Buddhismus in Indien eine grosse Rolle spielte. Hiouen Thsang berichtet beispielsweise, dass er in Kaschmir 500 buddhistische Klöster und 5000 Mönche fand. Aber schon an Hiouen Thsangs Bericht merkt man, dass der Brahmanismus wieder Boden gewonnen hatte, und dass der Buddhismus lediglich durch die Gunst mächtiger Könige gehalten wurde. Er war mehr und mehr korrumpiert worden, und die Lehre des Königsohnes aus dem Stamme der Sakyas war von ihrer Höhe herabgesunken. Es ging nun rasch mit dem Buddhismus bergab und als die Moslemin im 12. Jahrhundert Kaschmir eroberten, war er in Indien zu vollkommener Bedeutungslosigkeit herabgesunken.

Die ungeheuere Verbreitung, welche der Buddhismus in anderen Ländern gefunden hatte, liess jedoch im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts auch in Indien

[1]) Nach einem auf dem XIII. Orientalistenkongresse zu Hamburg gehaltenen Vortrag.



das Verlangen nach einer Wiederbelebung der echten buddhistischen Lehre entstehen. Im Jahre 1891, dem 2435. Jahre nach Buddhas Parinibbâna, wurde zu diesem Behufe in Colombo die Maha Bodhi-Gesellschaft gegründet, welche mit grosser Tatkraft darnach strebt, die durch die brahmanische Reaktion in Indien geschaffene Lage zu verändern und dem Buddhismus das Land seiner Entstehung zurückzugewinnen.

Als erstes Ziel setzte sich diese Gesellschaft die Wiedererlangung des Maha Bodhi-Tempels zu Bodh-Gāyā, in der Nähe von Rajgir, des höchsten Heiligtums der Buddhisten. Derselbe steht auf dem Platze, wo Buddha unter dem Bodhi-Baume am Ufer des Flusses Neranjarā allwissende Erleuchtung fand in jener Nacht, von der an die Buddhisten den grossen Wendepunkt im Leben Buddhas und in dem Leben der Götter- und Menschenwelt rechnen. Das Schicksal hat es gewollt, dass dieser Platz mit seinem allerheiligsten Tempel seit 700 Jahren, d. h. seit der Eroberung Indiens durch die Moslemin, den Buddhisten entrissen war, nachdem sie ihn 1700 Jahre lang besessen hatten. Die moslemischen Herrscher liessen den Tempel zerfallen. Erst 1822 erschien zum erstenmale wieder eine burmesische Gesandtschaft in Indien, und von dem Zeitpunkte an begannen die Buddhisten den Platz wieder zu besuchen. 1874 sandte der König Mindoon Min von Burma eine Gesandtschaft und begann mit der Restaurierung des Tempels. Leider starb der König bald und nun legte sich der englische Gouverneur von Bengalen, Sir Ashley Eden, ins Mittel und baute 1880 den Tempel, den einst Amara Sinha errichtet hatte, mit einem Kostenaufwand von 130 000 Rupien aus archäologischem Interesse wieder auf. Seitdem hatte der Tempel ausschliesslich den Buddhisten gedient, aber der hinduistische Mahant hatte alte Gerechtsame über den Platz und vertrieb die Buddhisten, weil er die 9. Inkarnation von Wischnu darin

verehren lassen wollte. Anfangs gaben die Gerichte dem Mahant recht, aber dem energischen Sekretär der Maha Bodhi-Gesellschaft, Dharmapala, gelang es, die Anerkennung der buddhistischen Rechte durchzusetzen, und im Oktober 1897 erklärte die Regierung von Bengalen, dass das Anrecht der Buddhisten auf den Tempel von Bodh-Gāyā ein für allemal feststehe.

Jetzt entwickelte sich die Maha Bodhi-Gesellschaft rasch. Ihr Blatt, das „Journal of the Maha Bodhi Society and the United Buddhist World", gewann weite Verbreitung, Zweig-Gesellschaften entstanden in Kalkutta, Rangoon, Darjeeling, Akyab, Madras und Mandalay. Die Besuche der buddhistischen Pilger nahmen zu und sehr hervorragende Persönlichkeiten, wie der Gross-Lama von Ostsibirien, waren darunter.

Aus einem Vortrage des Babu Norendra Nath Sen, den derselbe am 21. Mai 1902 in Kalkutta hielt, sind folgende Mitteilungen über die Fortschritte des Buddhismus in Indien von allgemeinem Interesse: In Bodh-Gāyā wird ein Haus für Pilger gebaut, für welches bereits 14 000 Rupien gesammelt sind. Ein Buddhist in Kalkutta, Khezari, hat eine grosse Summe geopfert, um ein derartiges Haus in Kusinara zu errichten, das sich seiner Vollendung nähert. In Kalkutta soll ein Wihâra (Residenz der Mendikanten) und ein Pāli-College errichtet werden. Der kanonischen Literatur der Buddhisten wird erhöhtes Interesse entgegengebracht, der Unterricht wird verbessert, viele heilige Bücher werden neu veröffentlicht, englische Bücher über Buddhismus werden in die Sprachen der Eingeborenen übersetzt. Die Gestalt Buddhas ist dramatisiert worden und das Stück, dessen Held er ist, wird auf den Bühnen der Hindus in Kalkutta aufgeführt — ein merkwürdiges Symptom für die Tatsache, dass die Abneigung der Hindus gegen den Buddhismus in der Abnahme begriffen ist.

Die Resultate der Volkszählung zeigen, dass der Buddhismus in Indien sehr rasch zunimmt. Man zählte 1891 etwa 7 500 000 Buddhisten. 1901 war diese Zahl auf 9 476 750 gestiegen. Die Zunahme in Bengalen ist am auffallendsten. 1891 zählte man in Bengalen nur 10 119 Buddhisten, dagegen 1901 210 528. In der Stadt Kalkutta stieg ihre Zahl von 2199 auf 2968.

Parallel mit der Zunahme des Buddhismus in Indien geht sein erstes Auftreten in Ländern, in denen man früher nie etwas von ihm wusste. In England sind Priester der Hochkirche übergetreten, auch ein Peer der englischen Krone, und in Liverpool soll ein Buddhisten-Tempel stehen. In den Vereinigten Staaten wurde von Rev. K. Hori im September 1899 eine buddhistische Mission zu San Francisco in Californien von Japan aus begründet, welche eine Zeitschrift „The Light of Dharma, a quarterly Magazine devoted to the Teachings of Buddha" veröffentlicht. Die Adresse dieser Mission ist 807 Polk Street San Francisco.

In Chicago wurden von seiten eines Dänen Harry Holst „Tyagananda" Schritte getan, um buddhistische Lehren zu verbreiten. Jetzt besteht in Chicago ein Zweig der Maha Bodhi-Gesellschaft. In Rangoon hat sich eine grosse buddhistische Missionsgesellschaft gebildet, sie nennt sich Buddhasasana Samagama oder Jnternational Buddhist Society. Ihre Centrale ist in Rangoon (Burma) Pagoda Road No. 1. Seit September 1903 gibt sie eine reich ausgestattete vierteljährlich erscheinende Zeitschrift „Buddhism" heraus, welche vorzüglich redigiert ist und auch Aufsätze von abendländischen Gelehrten veröffentlicht.

In Mandalay wurde im Frühjahr 1900 die „Society for Promoting Buddhism" gegründet, welche eine burmesische Monatsschrift herausgibt. Sie zählt an die tausend Mitglieder in Burma und tut sehr viel auf dem Gebiete der Erziehung.

In Colombo (Ceylon) wirkt „The Young Men's Buddhist Association of Ceylon", welche unter Leitung von D. B. Jāyatilaka die Monatsschrift „The Buddhist" herausgibt.

In Tokyo (Japan) wurde am 23. September 1902 „The International Buddhist Young Men's Association of Japan" begründet, welche voraussichtlich noch eine grosse Rolle in der buddhistischen Missions-Bewegung spielen wird. Ihre Centrale ist The Buddhist University, Takanawa, Tokyo.

Wenn man die Fortschritte des Buddhismus betrachtet, muss man Sir William Hunter beistimmen, der in seinem „Indian Empire" sagt: „Eine Wiederbelebung des Buddhismus ist eine der gegenwärtigen Möglichkeiten für Indien, und die Lehren Buddhas beginnen auch neuen Einfluss auf das religiöse Denken in Europa und Amerika auszuüben." Jedenfalls wird es im kommenden Jahrzehnt interessant sein, den Fortschritt des Buddhismus in Indien und das Eindringen buddhistischer Ideen in westliche Länder aufmerksam zu verfolgen. Vor dem Blicke des nüchternen Beobachters zeigen sich hier Entwickelungs-Möglichkeiten, die noch vor zehn Jahren als absurd verlacht worden wären.

Ein buddhistischer Katechismus.

Der Geschichtsschreiber der Zukunft, welcher es unternehmen sollte die geistigen Strömungen der Epoche zu studieren, in welcher wir uns befinden, wird einst vor einer seltsamen Tatsache stehen, welche ihm als das grösste aller Phänomene des beginnenden 20. Jahrhunderts erscheinen dürfte: das machtvolle Wiedererwachen des Interesses für religiöse Dinge, das sich

auf einer Reihe von Gebieten unverkennbar bemerkbar macht. Trotz aller Fortschritte in den Naturwissenschaften, auf welche unsere Zeit mit Recht stolz ist, trotz der in die breitesten Volksschichten gedrungenen Überzeugung, dass die grösste Aufgabe des modernen Menschen darin besteht, dem Menschengeschlechte auf Erden ein wohnliches Heim zu bereiten, sehen wir beständig Fragen religiöser Natur auftauchen, welche weite Kreise der Bevölkerung aufs tiefste erregen und nicht zur Ruhe kommen wollen. Die grosse religiöse Strömung hat auch ein tiefes Wasser geschwellt, welches sich in unserem Lande zwar noch recht bescheiden ausnimmt, wenn man es mit den uralten, breiten Strömen vergleicht, mit denen es parallel fliesst, das sich aber doch dem Auge des aufmerksamen Beschauers durch seine wunderbare Klarheit bemerkbar macht — den Buddhismus. Allmählich, ganz allmählich, ist die Kenntnis von dem eigenartigen Glauben des Ostens in den europäischen Kulturkreis eingedrungen, und wenn wir in Erwägung ziehen, dass Burnoufs „Introduction à l'histoire du boudhisme indien" bereits im Jahre 1844 erschienen ist, so dass sich die Aufmerksamkeit der europäischen Denker und Gelehrten schon 60 Jahre lang auf den Gegenstand lenken konnte, müssen wir über die langsame Ausbreitung dieser indischen Religion in Europa staunen. Und doch wäre es gefehlt, wenn wir aus diesem langsamen Vordringen des Buddhismus einen Schluss auf die Bedeutung ziehen wollten, welche derselbe in Zukunft für uns gewinnen kann. Er verfolgt seinen Weg wie ein mit edeln Schätzen beladener alter Wanderer, der sein Ziel kennt und weiss, dass er es erreichen wird.

Von dem unaufhaltsam wachsenden Interesse, welches der vordringende Buddhismus in dem europäischen Kulturkreise findet, legt der in einer Reihe von Auflagen erschie-

nene „Buddhistische Katechismus“[1]) Zeugnis ab, mit welchem wir uns hier beschäftigen wollen. Dieses Büchlein wird einem jeden, der sich mit den Grundanschauungen der buddhistischen Religion vertraut machen will, vortreffliche Dienste leisten, weil es in schlichter und klarer Weise die Fragen beantwortet, welche sich uns beim Studium aufdrängen. Und doch wird niemand, der die Darlegungen des Katechismus in sich aufgenommen hat, in der Lage sein den Stoff in seiner Totalität zu erfassen, weil dies nur dann möglich ist, wenn man sich über die Frage klar geworden ist: wie konnte der Buddhismus, dieses grandiose Gebilde von tiefer Weisheit, machtvoller Phantasie und zermalmender Philosophie, überhaupt entstehen? Denn es leuchtet ohne weiteres ein, dass solche Revolutionen im Fühlen und Denken der Menschen, wie sie der Asket Gotama im Gangestale um das Jahr 500 vor Christi Geburt hervorgerufen hat, nicht spontan vor sich gehen können. Der ethische Genius musste ein Erdreich vorfinden, in dem der von ihm ausgestreute Samen aufgehen konnte.

Bei dem Worte „Buddhismus“ pflegt der Europäer vor allem an den weltflüchtigen Zug zu denken, welcher dieser Lehre zu eigen ist, und wenn die Inferiorität des Buddhismus anderen Religionen gegenüber dargetan werden soll, wird mit Vorliebe auf den Umstand hingewiesen, dass dem Buddhisten Erlösung von der Wiedergeburt das Wichtigste im Leben ist — woraus ein Quietismus entspringen soll, welcher als der grösste Feind eines jeden Fortschrittes betrachtet werden müsse. In Wirklichkeit liegt aber die Sache durchaus anders: die weltflüchtige Lebensstimmung und das unerschütterliche Streben nach Erlösung von der Wiedergeburt war lediglich das Milieu seiner Heimat, in welchem der Reformator

[1]) „Buddhistischer Katechismus“ von Subhadra Bhikschu. Braunschweig, C. A. Schwetschke u. Sohn. (Der Verfasser ist ein Deutscher, der in Stuttgart lebt.)



aufwuchs — es war ihm diese Lebensanschauung an sich etwas ganz Selbstverständliches, etwas, das über jeden Zweifel erhaben war. Wenn Buddha daher der „Heros der Lebensverneinung“ genannt wird, dann hat das etwa ebenso viel Berechtigung, als wenn man beispielsweise Christus als den Urheber der Sabbathfeier preisen würde. Buddhas grosse Verdienste liegen auf dem ethischen Gebiete. Er stimmte mit den besten seiner Stammesgenossen durchaus in der Anschauung überein, dass die Erlösung aus dem Kerker des individuellen Seins die vornehmste Aufgabe für jeden Menschen sein müsse — was ihn aber von seiner Umgebung trennte, das war die Divergenz in der Wahl der Mittel, welche das hohe Ziel erreichen lassen sollten. Die Hindus waren felsenfest davon überzeugt, dass die Selbstpeinigung, die Askese, welche die Sinnlichkeit ertötet, der beste Weg zur Erlösung von der Kette der Wiedergeburten sei, während Buddha die ethische Läuterung des Gemütes als den einzigen Weg bezeichnete, der zum Ziele führt.

An der Hand des Katechismus wollen wir nachstehend einige Punkte der buddhistischen Lehre einer Betrachtung unterziehen.

Wir sind nur zu gern geneigt, uns die buddhistische Religion als eine Gemeinschaft zu denken, welche in der Weise hierarchisch gebildet ist, wie etwa die katholische Kirche. Diese Anschauung ist grundfalsch, denn der Buddhismus gleicht vielmehr einer Gesellschaft, deren Anhänger durch freiwillige Anerkennung der Satzungen ihren Willen kundgeben, Mitglieder dieser Vereinigung zu werden. Daher antwortet der Katechismus auf die Frage: „Wie wird man ein Buddhist?“ wie folgt: „Durch freie Entschliessung. Nicht durch die Geburt, nicht durch Nationalität, noch Rasse, nicht durch eine Weihe, Taufe oder sonst eine rechtsverbindliche Zeremonie, denn der Buddhismus besitzt weder die Gewalt einer Staatsreligion, noch eine Hierarchie. Wer den Lehren des Buddha nach-

lebt, ist ein Buddhist, mag er einer Buddhistengemeinde angehören oder nicht. Der Beitritt zu einer solchen erfolgt durch einfache Willenserklärung und Aussprechen der Zufluchtsformel, welche lautet: „Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha — ich nehme meine Zuflucht zur Lehre — ich nehme meine Zuflucht zur Brüderschaft der Erlesenen.“

Buddha — die Lehre (dhamma) — und die Brüderschaft (sangha), das sind die drei Grundpfeiler des Buddhismus, und daher gliedert auch der Katechismus seinen Stoff in der Weise, dass er zuerst die Person Buddhas, hierauf die Lehre und schliesslich die Brüderschaft behandelt.

Die Jugendgeschichte Buddhas ist vielleicht das edelste Erzeugnis morgenländischer Poesie — es gibt nicht ihresgleichen in der Weltliteratur, und selbst die herrliche Mär von Parsifals Jugend kann sich nicht mit ihr messen. Wir müssen es uns hier versagen, darauf einzugehen, um den wichtigsten Teil des Katechismus, welcher die Lehre behandelt, eingehender betrachten zu können.

Wenn wir das eigentliche Wesen der Lehre ins Auge fassen, dann müssen wir uns vor allem eines wichtigen Problems erinnern, das dem Leben eigentümlich ist und das die indischen Geister stets ungemein beschäftigt hat — des Problems vom Schicksal. Das hohe Gerechtigkeitsgefühl, welches der Inder besitzt, hat es mit sich gebracht, dass die Frage nach den Gleichungen zwischen Verdienst und Glück und zwischen Schuld und Missgeschick die Denker im Gangestale mehr bewegt hat, als alles andere. Selbst der oberflächliche Beobachter sieht beständig die gerechte Sache unterliegen, den Gerechten fallen und den Ungerechten triumphieren und muss sich beständig die Frage vorlegen, ob denn das Leben wirklich so geordnet sein kann, wie es den Anschein hat.

Schon lange, lange vor dem Auftreten Buddhas hatten sich die Inder dieses furchtbaren Schicksalproblems mit einer Hypothese von grandiosem Tiefsinn zu erwehren versucht — mit der Hypothese vom Karma. Sie waren fest von der Wahrheit der Tatsache durchdrungen, dass der Mensch das Produkt von dem sei, was er getan habe, und dass es so in die Hand eines jeden gegeben sei, in einer erneuten Existenz als glücklicheres Wesen wiedergeboren zu werden. Ein Hindu, welcher an die Karmalehre glaubte, war von der Gerechtigkeit alles Geschehens felsenfest überzeugt, und seine Spekulation lenkte sich nur darauf, den geeignetsten Weg zu finden, um bei der erneuten Wiedergeburt zu einem möglichst günstigen Dasein zu gelangen. Die Mittel, welche der Hindu anwandte, um dieses Ziel zu erreichen, bestanden hauptsächlich in Opfern, Bussübungen und religiösen Zeremonien aller Art, welche ohne die tätige Beihilfe der Priester nicht zu bewerkstelligen waren, und die bewirkten, dass das Volk von einer aus Opfertechnikern bestehenden Priesterkaste abhängig wurde, welche in geistlosem Ritualismus aufging.

Buddha war von der Wahrheit der Karmalehre eben so fest überzeugt, wie seine Zeitgenossen. Auch für ihn wurde der Mensch als ein neues Wesen wiedergeboren, das aus der Gesamtheit aller ethischen Konsequenzen seiner Taten entstanden war. Auch er zweifelte nicht daran, dass man ein günstiges Karma erzielen könne — er unterschied sich von den besten seines Stammes aber darin, dass er zum ersten Male den Satz aufstellte, wonach es nur einen einzigen Weg gäbe, um zu einem günstigen Karma zu gelangen: Moralisches Handeln; und dass religiöse Zeremonien ebenso wenig wie Kasteiungen ein günstiges Karma hervorzurufen vermöchten. Und hier liegt das unvergängliche Verdienst, welches sich der Reformator erworben hat und welches ihn für alle Zeiten den ethischen Heroen beigesellt.

Die ungeheuere Tiefe der von Buddha gereinigten Karmalehre wird uns erst bewusst, wenn wir uns die Frage vorlegen, wie sich andere Kulturvölker des Altertums mit den rätselhaften Wirkungen des „Schicksals“ abgefunden haben. Von den Persern ganz zu schweigen, welche das Walten der Schicksalsmächte mit dem Einfluss der Gestirne in Zusammenhang brachten, erscheinen uns selbst die Griechen unendlich kindlich in ihrer Auffassung von dem Wirken der Götter, welche zeitweilig die Menschen willkürlich ins Verderben verstricken, indem sie dieselben zum Sündigen verleiten, während dieselben Götter andererseits wieder unter der Macht der Moira stehen. Aber selbst dann, wenn wir die Karmalehre mit der vollendetsten biblischen Schöpfung vergleichen, welche das Schicksalsproblem behandelt, mit dem Buche Hiob, erscheint uns die Karmalehre als ein unfassbar gewaltiges Denkmal menschlichen Tiefsinnes. Da ich glaube, dass das Buch Hiob das einzige nichtindische Werk des Altertums ist, welches man als Massstab wählen könnte, um die Karmalehre zu messen, möchte ich es mir nicht versagen, seine Betrachtungsweise mit der Karmalehre zu vergleichen.

Hiob sagt zu Zophar: „Warum leben denn die Gottlosen, werden alt und nehmen zu mit Gütern?“ und diese Frage, welche das ganze Buch Hiob durchzieht, wirkt geradezu zermalmend auf den vom Unglück gebeugten Frommen, dessen Intellekt wohl reif genug ist, um die Tragik der Frage zu erfassen, der aber, von Gottes unbedingter Allmacht überzeugt, keine Lösung finden kann, die gleichzeitig dem Denker und dem Frommen genügt. Wie hilflos steht Hiob dem Probleme gegenüber! Er antwortet dem Bildad, der ihn fragt: „Meinst du, dass Gott unrecht richte, oder der Allmächtige das Recht verkehre?“ — „Sage ich, dass ich gerecht bin, so verdammt er mich doch; bin ich fromm, so macht er mich doch zu Unrecht!“ Und dem Elihu

gegenüber weiss er nichts zu sagen, als dieser ausruft: „Denn Hiob hat gesagt: ich bin gerecht, und Gott weigert mir mein Recht ..... aber ..... es sei ferne, dass Gott sollte ungöttlich handeln, und der Allmächtige ungerecht, sondern er vergilt dem Menschen, darnach er verdient hat, und trifft einen jeglichen nach seinem Tun. Ohne Zweifel, Gott verdammt niemanden mit Unrecht und der Allmächtige beuget das Recht nicht.“ — Und wie ein Verzweiflungsschrei mutet uns das Wort Hiobs an: „Wenn ein Mann könnte mit Gott rechten, wie ein Menschenkind mit seinem Freunde!“

Dieses furchtbare Rechten mit dem Schicksale ist dem Buddhisten erspart geblieben, und der Glaube an das Karma bewahrte seine Anhänger vor der Empfindung, dass ihr Lebensloos ein ungerechtes sein könnte.

Man hat oft behauptet, dass sich die Karmalehre doch darin als unzulänglich erweise, dass sie auf die Frage nach einem ersten Karma die Antwort schuldig bleiben müsse; denn wenn ein Wesen nur als das Produkt einer Gesamtheit von ethischen Konsequenzen einstiger Taten geboren werden kann, ist doch die Frage, wie ein allererstes Wesen einst entstehen konnte, schlechterdings nicht zu beantworten. Diese Frage liegt auf dem transcendenten Gebiete, das von Buddha bewusst ignoriert wurde. Der gesunde praktische Sinn des Reformators verlor sich nicht in metaphysischen Spekulationen, weil er diese geradezu für bedeutungslos, ja für schädlich hielt. Buddha wollte kein philosophisches System konstruieren. Er stellte sich eine praktische Aufgabe, und alles, was ihm deren Lösung nicht zu fördern schien, verbannte er rücksichtslos aus seiner Lehre. Hierfür ist eine Stelle im Samyuttaka Nikâya, welche Oldenberg anführt, ungemein charakteristisch: Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kosambi im Sinsapâwalde. Und der Erhabene nahm wenige Sinsapâblätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern: „Was meint ihr, ihr Jünger,

was ist mehr, diese wenigen Sinsapâblätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die andern Blätter droben im Sinsapâwalde?"

„Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapâwalde."

„So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch dieses nicht verkündet? Weil es, ihr Jünger, euch keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt: deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Dies ist das Leiden: also, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Dies ist die Entstehung des Leidens: also, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Dies ist die Aufhebung des Leidens: also, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens: also, ihr Jünger, habe ich euch verkündet."

Buddha wollte lediglich den Weg zeigen, der zur Erlösung vom Leiden führt, das mit dem Sein unzertrennlich verknüpft ist. Und dieser Teil der Lehre ist es, welcher bekanntlich in Europa am meisten Widerspruch erregt hat. Man hat dem Buddhismus den Vorwurf gemacht, dass er, wie schon angedeutet, in seinem Streben nach der zeit- und raumlosen Realität des Nirvâna zum Quietismus führe und auf diese Weise die geistige und körperliche Trägheit begünstige, welche der grösste Feind aller menschlichen Entwickelung ist. Diese Anschauung, welche in den Köpfen einmal festsitzt, ist durch und durch falsch. Die europäischen Kritiker der Lehre verfallen häufig in den Fehler, dass

sie glauben, der Buddhismus sei materialistisch und er verneine eine wahrhafte Realität. Demgegenüber ist festzustellen, dass das Nirvâna nur die Verneinung des täuschenden Scheins eines Seins ist. Der Buddhismus lehnt sich hier an die Auffassung jener brahmanischen Schulen an, welche sich mit der Mâyâ beschäftigten, jener Macht der Täuschung, die uns statt des Einen, Ungeschaffenen, das Trugbild der kreatürlichen Welt wie ein Seiendes erscheinen lässt. Folgende Stelle eines heiligen Textes ist dafür typisch, in welcher Buddha spricht: „Die Natur der Täuschung ist es, worin das liegt, was die Wesen zu dem macht, was sie sind. Es ist, als ob ein geschickter Zauberer oder der Schüler eines Zauberers, an einem Kreuzweg, wo vier grosse Strassen zusammentreffen, eine gewaltige Menge Menschen erscheinen liesse, und nachdem er sie hat erscheinen lassen, sie wieder verschwinden liesse."

In dem vortrefflichen Werke von Th. Schultze[1]) ist der Vorwurf des Quietismus, welcher dem Buddhismus unentwegt gemacht wird, so klar und packend zurückgewiesen, dass diese Stelle hier wörtlich angeführt sein mag: „Während die pessimistische Welt- und Lebensanschauung früher nur die Grundlage für das Verlangen nach Erlösung aus den Fesseln der Individualität oder die Folie bildete, welche diese Erlösung als etwas Wünschenswertes erscheinen liess, ward sie später auch zum Mittel, schon in diesem Leben das Gemüt zu beruhigen und den Geist zu stärken. Hier verstosse ich freilich gegen ein hartnäckiges europäisches Vorurteil, welches den Buddhismus durchaus zu einer Religion des trübseligen, kraft- und mutlosen Weltschmerzes machen will. Sehr mit Unrecht! denn der europäische Welt-

---

[1]) „Die Religion der Zukunft" 2. Teil: „Das rollende Rad des Lebens und der feste Ruhestand" von Th. Schultze, Oberpräsidialrat a. D. Frankfurt a. M. 1901, Neuer Frankfurter Verlag, G. m. b. H. (S. 66 ff.).



schmerz ist eine Leidenschaft im buddhistischen Sinne des Wortes; eine trübe Gemütsstimmung, entsprungen aus widrigen Lebenserfahrungen, getäuschten Hoffnungen u. s. w., deren Schmerz der davon Betroffene nicht verwinden kann, und die dann wie ein gefärbtes Brillenglas wirkt, dessen Farbe sich auf alle Dinge im Gesichtskreise des Trägers der Brille ausdehnt. Es gibt nicht blos aktive, sondern auch passive Leidenschaften, ja eigentlich ist — wie das deutsche Wort schon andeutet — jede Leidenschaft im Kerne passiv, denn sie beruht immer auf einer Unfreiheit des Denkens und Wollens gewissen äusseren Eindrücken gegenüber. Diese Unfreiheit zu überwinden, gerade das aber ist das Ziel der buddhistischen Askese. Der buddhistische Muni ist deshalb nichts weniger als ein sentimentaler Weltschmerzler, etwa wie Leopardis „wandernder Hirte in Asien“ oder Byrons „Childe Harold“ oder Goethes „Werther“, und wenn er suchen würde, bei anderen eine Wertherstimmung hervorzurufen, so würde er Gefahr laufen, aus der Ordensbrüderschaft ausgestossen zu werden. Denn in deren uraltem Disziplinargesetze, dem Pâtimokkha, lautet ein Gesetz: Wenn irgend ein Bhikshu ein menschliches Wesen wissentlich des Lebens beraubt oder gegen ein menschliches Wesen einen Mörder dingt oder eine Lobrede auf das Sterben hält oder einen anderen zum Selbstmord anstachelt, indem er sagt: Ach mein Freund, was nützt dir dieses sündvolle erbärmliche Leben? Sterben wäre besser für dich als Leben — wenn er mit solchen Gedanken und in solcher Absicht das Lob des Todes in mancherlei Weise begründet oder einen anderen zum Selbstmord antreibt, dann ist er abgefallen und gehört nicht länger der Gemeinschaft an. Der buddhistische Pessimismus ist nicht „die Poesie des Weltschmerzes“, sondern ganz nüchtern-prosaischer, ruhiger, klarer und praktischer

Verstand, welcher dem einzelnen menschlichen Individuum die Augen dafür zu öffnen sucht, dass sein besonderes Leid, worüber es klagt und wodurch es sich niederdrücken lässt, gar nichts Besonderes sei; dass es durch die Bank keinem anderen besser ergehe als ihm, dass die Last, die ihm unerträglich schwer zu sein scheine, die ganze lebende Welt bedrücke, dass ihm nicht unmöglich sein könne, was doch anderen gelinge, nämlich: das Unabänderliche mit Ruhe hinzunehmen, sein Gemüt von Begierde und Leidenschaft zu reinigen, sich an stetige und feste Selbstbeherrschung zu gewöhnen und dadurch sein Lebensloos so leidfrei wie möglich zu machen, in dem unausweichlichen Tode aber keinen Verlust wertvoller Güter zu erblicken.“

Während der buddhistische Katechismus, von welchem wir bei unseren Betrachtungen ausgegangen sind, sehr wohl geeignet erscheint, uns in das Wesen der Lehre einen klaren Einblick zu gestatten, berührt er nur vorübergehend eine der charakteristischsten Eigenschaften des Buddhismus, welche uns einer Erwähnung um so mehr wert erscheint, als sie es gerade ist, welche vor allem hervorgehoben werden muss, wenn es gilt, den Beweis zu führen, dass der Buddhismus Elemente enthält, aus welchen unsere abendländische Kultur hohen Nutzen zu ziehen vermöchte. Ich habe den grandiosen Zug allgemeiner Sympathie für alles Lebende im Auge, von welchem die buddhistische Religion so innig durchdrungen erscheint, wie das Meerwasser vom Geschmack des Salzes. Während wir in unserer sogenannten Kultur glücklich so weit gekommen sind, dass die abendländische Welt in ein unabsehbares Schlachtgefilde verwandelt ist, wo der Kampf aller gegen alle in schier unglaublicher Stärke auf allen Gebieten mit allen erdenklichen Mitteln geführt wird, ohne dass sich häufiger Stimmen vernehmen liessen, welche den rasenden Kämpfern etwas von der Solidarität aller Lebewesen zu erzählen wüssten,

blickt der Durchschnitts-Europäer mit sattem Hochmute auf die ferne Religion des Ostens herab, welche ihre Moral nicht zum kleinsten Teile aus der Gesinnung der universalen Sympathie mit allen lebenden Wesen schöpft. — Universale Sympathie! Wie fremd klingt uns dieses Wort, das dem Buddhisten so selbstverständlich ist, weil er für alle Lebewesen tiefes Mitleid fühlt, die von Existenz zu Existenz durch die Zeiten ziehen, bis es ihnen gelingt, sich aus dem Kerker des individuellen Seins zu retten. Dieses Mitgefühl für alle Lebewesen, das sich bekanntlich bis auf das unscheinbarste Tier erstreckt, ist diejenige Seite des Buddhismus, welche ihn uns besonders wert macht und welche voraussichtlich zuerst Geltung erlangt, wenn dieser alte Glauben jetzt in Europa noch weiter vorgedrungen sein wird.

Was ist das buddhistische Nirvâna in Wirklichkeit?

Unter den Vorwürfen, die immer und immer wieder gegen den Buddhismus erhoben werden, finden sich zwei, welche von den abendländischen Schriftstellern mit besonderer Zähigkeit als gerechtfertigt verteidigt werden. Einesteils wird stets behauptet, dass der Buddhismus zu kulturwidrigem Quietismus führe, andererseits ist die Anschauung unausrottbar, dass das höchste Lebensideal der Buddhisten, das Nirvâna, mit dem Nichts identisch, dass der Buddhismus „die Religion des Nichts“ sei.

Da das Wort Nirvâna bei uns volles Bürgerrecht erworben hat, erscheint es notwendig, stets aufs neue darauf hinzuweisen, dass dieser Ausdruck etwas anderes bedeutet, als gewöhnlich behauptet wird. Vielleicht

stammt die unrichtige Auffassung, die von dem Begriffe Nirvâna in Umlauf ist, ursprünglich von Schopenhauer, der sich ja um die Ausbreitung der indischen Weltanschauung im Abendlande und speziell in Deutschland unsterbliche Verdienste erworben hat. So sagt der grosse Philosoph u. a. („Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben"): „Die Buddhisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache blos negativ, durch Nirvâna, welches die Negation dieser Welt oder des Sansara ist. Wenn Nirvâna als das Nichts definiert wird, so will das nur sagen, dass der Sansara kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirvâna dienen könnte."

Da das Wort „Nirvâna" Verlöschen heisst, glaubte man ursprünglich, dass das Verlöschen des Daseins im Nichts den buddhistischen Begriff vom höchsten Ideale des Daseins darstelle. Mit dieser unrichtigen Annahme wurde vor allem durch die Arbeiten der beiden Forscher Max Müller und Childers gebrochen, welche die Bedeutung des Wortes Nirvâna dadurch klarzulegen versuchten, dass sie alle Stellen der kanonischen Bücher miteinander verglichen, an denen vom Nibbâna (wie Nirvâna in der Pâli-Sprache heisst) die Rede ist. Rhys Davids hat in seinem „Buddhismus" 16 Stellen aus den veröffentlichten Teilen der Pitakas angeführt, an denen das Wort Nibbâna vorkommt[1]), und Oldenberg hat diese Sammlung vervollständigt, indem er die sämtlichen in den Reden Buddhas, wie in den Schriften über das Gemeinderecht niedergelegten Zeugnisse des heiligen Pâli-Kanon einer Durchsicht unterworfen und alle wesentlichen Äusserungen der alten Dogmatiker und geistlichen Poeten über das Nirvâna zusammengestellt hat. Elf von den 16 Stellen sind dem „Dhammapada" entnommen,

---

[1]) Sie finden sich auf S. 127 ff. meiner Übersetzung, die in Reclams Universalbibliothek erschienen ist. D. V.

jener wunderbaren Spruch-Sammlung, die als ein „Schatzkästlein buddhistischer Ethik“ bezeichnet worden ist. Und von dem Vorkommen des Wortes Nirvâna im Dhammapada sagt Max Müller: „Wenn wir im Dhammapada jede einzelne Stelle untersuchen, wo Nirvâna erwähnt wird, finden wir keine, welcher notwendigerweise die Bedeutung von Vernichtung beigelegt werden müsste; während die meisten Stellen, wenn nicht alle, vollkommen unverständlich werden würden, wenn wir das Wort „Vernichtung“ auf „Nirvâna“ übertrügen.“ Man versteht dieses Urteil, wenn man z. B. Vers 134 des „Dhammapada“ betrachtet, in dem es heisst: „Wenn der gesprungenen Glocke vergleichbar, Dir keinen Ton ein Schlag mehr entlockt, dann bist Du zu Nirvâna gelangt; Feindschaft und Streit, die kennest Du nicht“; oder Vers 184: „In der Geduld die höchste der Bussen sehen Erwachte, Langmut erscheint als des Nirvâna Höhe; wer andere schlägt und beleidigt ist kein Asket.“ Wenn im Dhammapada nur diese beiden Stellen vorkämen, müsste man schon zu der Ansicht gelangen, dass Nirvâna im buddhistischen Sinne keinesfalls „Vernichtung“ bedeuten kann.

Es ist stets sehr schwierig zu entscheiden, wie gewisse metaphysische Begriffe der buddhistischen Lehre zu deuten sind, und unter dieser Schwierigkeit hat kaum ein Begriff stärker zu leiden gehabt, als der des Nirvâna. Buddha selbst hat sich bei seinen Predigten niemals um metaphysische Probleme gekümmert. Immer und immer hat er die eine Frage erörtert, die ihm allein des Nachdenkens wert erschien: Wie können fühlende Wesen von dem Leiden befreit werden, das mit dem Sein in dieser Welt des Leidens untrennbar verknüpft ist? Die Erlösung ist das Thema von Buddhas Predigt. Über metaphysische Fragen hat er seinen Jüngern niemals Auskunft gegeben, weil er das für unnütz hielt. In der

ersten Predigt von Benares, über welche uns im Buche Mahâvagga ausführlich berichtet wird, legt Buddha bereits ausführlich dar, was seine Lehre ausschliesslich bringen will. Er fragt, woher das Leiden stammt, das jedem denkenden und fühlenden Menschen einfach als Tatsache des Daseins entgegentritt, und er findet als Antwort, dass das Leiden aus dem Durst nach Sein entsteht, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt. Wenn nun Buddha des weiteren die Frage stellt, wie dieser Durst und mit ihm alles Leiden aufgehoben zu werden vermöchte, dann gelangt er zu der Überzeugung, dass lediglich innere Läuterung, das Erringen von echter Gemütsruhe allen Erscheinungen des Lebens gegenüber das Leiden aufzuheben vermöge. In den buddhistischen Schriften wird diese Läuterung als der „heilige achtfache Pfad“ bezeichnet, welcher heisst: „Rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.“ Die Tatsache allein, dass Buddha grundsätzlich die Beantwortung aller Fragen metaphysischer Art abgelehnt und sich ausschliesslich darauf beschränkt hat zu lehren, wie eine Erlösung vom Leiden zu finden sei, würde genügen, um zu beweisen, dass er bei der verlockenden Schilderung vom Nirvâna nie und nimmer an das „Aufgehen im Nichts“ u. dgl. gedacht haben kann.

Oldenberg führt aus [1]), dass Buddha gesagt hat: „Nicht kenne ich ein Ende des Leidens, wenn man nicht der Welt Ende erreicht hat. Aber ich verkündige Euch, dass in diesem beseelten Leibe, der nur klaftergross ist, die Welt wohnt und die Entstehung der Welt und die Aufhebung der Welt und der Weg zur Aufhebung der Welt“, und fährt dann fort: „„Der

---

[1]) Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 3. Aufl. S. 306 ff.

Jünger Buddhas erhofft diese weltaufhebende Seeligkeit nicht erst für das Jenseits. Der Überwinder geniesst schon hienieden den höchsten Lohn. Mag sein äusseres Dasein noch in der Welt des Leidens befangen sein; er weiss, dass nicht er es ist, den das Kommen und Gehen der Sankhâras (Gestaltungen) berührt.““

Und Rhys Davids spricht es klar und deutlich aus, dass Nirvâna das nämliche sei wie ein sündenloser ruhiger Gemütszustand, und sagt: „Wenn das Wort überhaupt übersetzt werden soll, wird es vielleicht am besten mit „Heiligkeit“ wiederzugeben sein, denn Heiligkeit bedeutet im buddhistischen Sinne: Vollkommenheit in Frieden, Güte und Weisheit.“

Obwohl uns diese Ansicht gewiss einleuchtend erscheinen muss, wenn man sich klar gemacht hat, was Buddhas Lehre sein will, und vor allem was sie nicht sein will, so sind doch mit ihr durchaus nicht alle Schriftsteller einverstanden, die in den letzten Jahren über das Nirvâna geschrieben haben. So sagt z. B. Joseph Dahlmann in seinem 1896 erschienenen „Nirvâna“ auf S. 115 unter anderem über das buddhistische Nirvâna: „Wenn der Buddhist vom Erlöschen des Durstes nach Leben, vom Erlöschen des Ich, von Aufhebung des Upâdhi[1]), von Erlösung aus Leiden und Leidenschaft spricht, so bezeichnet er in diesem „Erlöschen“ einen Zustand absoluter Vernichtung. Die schönsten Bilder und malerischsten Darstellungen von Nirvâna verdecken nur den Abgrund des Nichts, der sich tatsächlich in Nirvâna aufschliesst.“

Dass Dahlmann den Begriff des buddhistischen Nirvâna (den er im Gegensatz zum altbrahmanischen Ideal von Glückseligkeit zu behandeln versucht) durchaus unrichtig deutet, ergibt sich aber noch ganz speziell

---

[1]) Die Gesamtheit aller körperlichen und geistigen Eigenschaften, aus denen das Individuum besteht.

aus zwei Textstellen. Die eine entnehme ich Rhys Davids' bereits 1881 erschienenen „Hibbert Lectures" (S. 253), in denen er drei wichtige Stellen des Sanyutta Nikâja anführt. An zwei von diesen sagt Sâriputta und an der dritten Gotama (der Buddha) auf die direkte Frage: „Was ist das Nirvâna?" „„Nirvâna ist die Zerstörung von Leidenschaft, Bosheit und Täuschung.""

Und Oldenberg führt (loc. cit. S. 324) an, dass ein Mönch namens Yamaka die folgende ketzerische Meinung gefasst habe: „Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, dass ein Mönch, der das Hasten am Dasein überwunden hat, wenn sein Leib zerbricht, der Vernichtung anheimfällt, dass er vergeht, dass er nicht ist jenseits des Todes." Da ausdrücklich gesagt wird, dass sich der Mönch Yamaka durch das Vertreten dieser Meinung einer Ketzerei schuldig gemacht habe, ergibt es sich ohne weiteres, dass die ältesten Anhänger Buddhas unter dem Nirvâna nie und nimmer die Vernichtung verstanden haben!

Wenn wir am Eingang dieser Betrachtungen darauf hingewiesen haben, dass Schopenhauer den Begriff des Nirvâna nicht richtig gedeutet hat, so muss festgestellt werden, dass er bei seiner Unkenntnis der heiligen Texte, die zu seinen Lebzeiten kaum bekannt gewesen sind, die wahre Bedeutung des buddhistischen Nirvâna nicht erfassen konnte. Es war wohl in der Rede, welche Max Müller am 28. September 1869 in der allgemeinen Sitzung der deutschen Philologen-Versammlung in Kiel über den „buddhistischen Nihilismus" hielt, dass zum erstenmale der Anschauung entgegengetreten wurde, dass das Nirvâna das Nichts sei; und damals war Schopenhauer schon neun Jahre tot. Um so merkwürdiger ist die Tatsache, dass Schopenhauer am Schlusse seines Werkes „die Welt als Wille und Vorstellung" von der Weltüberwindung genau so spricht,

wie der Buddhist von seinem Eingehen ins Nirvâna. Es heisst da: „Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten, so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren blosser Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: „nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden." Diese gänzliche Meeresstille des Gemüts, von der hier Schopenhauer so herrlich spricht — sie ist das buddhistische Nirvâna.

Das Sutta Nipâta.

Eine Reihe hervorragender Orientalisten hat die uralten, literarischen, poetischen und philosophischen Schätze der Inder gehoben und hat sie uns in einer Sammlung von Texten zugänglich gemacht, welche in englischer Sprache unter dem gemeinsamen Titel: „The Sacred Books of the East" unter Max Müllers Leitung publiziert worden sind. Diese Texte sind dem deutschen literarisch gebildeten Publikum seither kaum bekannt

geworden, doch ist nicht daran zu zweifeln, dass eine Übersetzung der Sacred Books vielen eine willkommene Gabe sein dürfte. Die deutsche Literatur würde entschieden dadurch gewinnen: denn wenn sie im Goetheschen Sinne eine „Weltliteratur“ sein soll, dann dürfen auch die vielen uralten, tiefsinnigen indischen Texte nicht fehlen, welche für das deutsche Geistesleben von grosser Bedeutung werden könnten.

Bis jetzt sind wohl erst zwei Werke direkt aus den Sacred Books ins Deutsche übertragen worden, nämlich das „Dhammapada“, welches Oberpräsidialrat Schultze in Potsdam im Jahre 1885 in einer metrischen Übersetzung herausgab, und Açvagoshas „Buddha-Carita“, welches ebenfalls Oberpräsidialrat Schultze unter dem Titel „Buddhas Leben und Wirken“ veröffentlicht hat.

Das Dhammapada bildet den ersten Teil des zehnten Bandes der Sacred Books, dessen zweiten Teil das Sutta Nipâta einnimmt.

Das Sutta Nipâta ist eine uns überlieferte Sammlung von Gesprächen, welche Buddha mit seinen Schülern, sowie mit Mönchen, ja selbst mit Gottheiten über Fragen der Religion, des Gesetzes, der Lebensführung und der Philosophie geführt haben soll. Das ganze Werk besteht aus fünf Hauptteilen, welche ihrerseits wieder in einzelne Kapitel zerfallen, die Suttas heissen. Derartiger Suttas besitzt das Werk siebzig. Das Sutta Nipâta ist mindestens 2400 Jahre alt, denn Buddha starb im Jahre 543 vor Christus. Für das ausserordentliche Alter des Werkes sprechen auch philologische Gründe, die in diesem Falle umso beweiskräftiger sind, da es in zwei verschiedenen Sprachen — Pâli und Sanskrit — und vier verschiedenen Schriften — dem Dêvanâgarî, der Burmesischen, der Tibetanischen und der Singhalesischen Schrift erhalten ist.

Was den Namen Sutta Nipâta anbelangt, so ist es sehr schwierig, aus den verschiedenen Auslegungen der

massgebendsten Pâli-Forscher die richtige auszuwählen. „Sutta“ heisst „das Wohlgesprochene“ und „Nipâta“ bedeutet, dass ein Buch zusammengestellt wird, etwa das französische „compiler“, so dass „Sutta Nipâta“ mit „Sammlung wohlgesprochener Reden“ übersetzt werden kann.

Es ist gewiss eine auffallende Erscheinung, dass das Sutta Nipâta noch niemals in die deutsche Sprache übertragen worden ist, wenn man in Betracht zieht, dass die ihm in mehr als einer Hinsicht sehr ähnliche Verssammlung des Dhammapada bereits in mehreren deutschen Übersetzungen vorliegt. Noch auffallender wird jedoch diese Tatsache, wenn man erwägt, dass das Sutta Nipâta lediglich in einer einzigen erschöpfenden Übersetzung vorhanden ist, während das Dhammapada im Jahre 1855 von Fausböll ins Lateinische, 1860 von Albrecht Weber in Berlin ins Deutsche, 1870 von F. Max Müller in Oxford ins Englische, 1878 von Fernand Hû ins Französische, 1882 von James Gray ins Englische, 1885 vom Oberpräsidialrat Th. Schultze, 1892 von Leopold v. Schröder, 1893 von Karl Eugen Neumann ins Deutsche übersetzt worden ist.

Ich habe es darum unternommen, eine Übersetzung des Sutta Nipâta nach Fausbölls Text zu veröffentlichen.

Da in erster Linie den Buddhisten selbst und den Männern, welche Jahre lang mit Buddhisten zusammenwirkten, ein Urteil über den Wert der einzelnen Teile der buddhistischen Literatur zusteht, möchte ich es nicht unterlassen, mich auf deren Urteil zu beziehen und die Worte anzuführen, welche Sir Coomára Swámy darüber in der Vorrede zu seiner fragmentarischen Übersetzung des Sutta Nipâta ausspricht: „Von den fünfzehn Büchern des Khuddaka Nikáya“, sagt dieser massgebende Beurteiler, „werden Sutta Nipâta und Dhammapada von den südlichen Buddhisten als diejenigen betrachtet, welchen der höchste Wert beizumessen ist; und von diesen beiden Wer-

ken hält man das erstere für das ursprünglichere. Es finden sich gewisse Ähnlichkeiten zwischen beiden und einige Verse sind beiden gemeinsam. Doch besitzen sie viele Verschiedenheiten und es besteht der Hauptunterschied darin, dass das Dhammapada durchaus metrisch, dagegen das Sutta Nipâta teils in prosaischer und teils in metrischer Form abgefasst ist.“ Ähnlich sagt Professor Fausböll in seiner Vorrede im zehnten Bande der Sacred Books of the East: „Die Sammlung der Gespräche Sutta Nipâta, welche ich hier übersetzt habe, ist sehr bemerkenswert, weil nicht daran zu zweifeln ist, dass sie einige Überreste des ursprünglichen Buddhismus enthält . . .“

Wenn die Buddhisten demnach diesem Werke einen Ehrenplatz unter ihren heiligen Schriften anweisen, wenn die massgebendsten Orientalisten ihr höchstes Interesse für dasselbe in unzweideutigen Worten dokumentiert haben, könnte ich mich hier damit begnügen, der Dolmetscher ihrer Worte zu sein, wenn ich nicht noch einen Punkt hervorheben möchte, welcher mir einer Erwähnung nicht unwert erscheint. Ich möchte nämlich noch betonen, dass ich das Sutta Nipâta fast in allen seinen Teilen für ein Werk halte, das klassisch genannt zu werden verdient — klassisch wie das Buch Hiob, wie Koheleth, wie die Odyssee, wie Hamlet. Denn ich glaube nicht, dass diese Werke mehr Grösse in sich tragen, wie jene einfachen Strophen des Dhaniyasutta, des Mettasutta, des Selasutta u. a. m.

Den Leser, welcher sich noch eingehender mit der Stellung des vorliegenden Werkes in der buddhistischen Literatur beschäftigen will, möchte ich auf die Vorreden von Professor Fausböll und Sir Coomáry Swámy zu deren Übersetzungen des Sutta Nipâta, sowie auf Professor Max Müllers Abhandlung verweisen, welche derselbe seinem Dhammapada im zehnten Bande der Sacred Books beigegeben hat.

Nachstehend sollen nun einige Suttas aus dem Texte gegeben werden, um den Geist des Buches zu charakterisieren.[1])

Das Dhaniyasutta, um mit ihm zu beginnen, trägt seinen Namen von einem Hirten Dhaniya, der nomadisierend mit seinen Viehherden in dem Tale des lieblichen Mâhiflusses umherzieht. Die tropische Regenzeit naht heran und er hat sich mit seinen Kühen in sein Zelt zurückgezogen, wo er sorglos im Besitze seiner Herden, seines Weibes, seiner Genossen, dem Himmel zuruft: „Regne, wenn Du willst."

Da erscheint Buddha, oder, wie ihn der Text hier nennt, Bhagavat (der Gesegnete), und erwidert dem Hirten Dhaniya, indem er an Stelle der Güter und der Sicherheit, welche der letztere rühmt, die Bedürfnislosigkeit und Leidenschaftslosigkeit preist, welche den Weg zum Nibbâna führen. Dhaniya wird bekehrt.

Dhaniyasutta.

Ein Zwiegespräch zwischen dem reichen Herdenbesitzer Dhaniya und Buddha, von welchen der eine seine Befriedigung in seiner weltlichen Sicherheit, der andere in seiner religiösen Zuversicht findet.

1. Dhaniya spricht: „Ich habe meinen Reis gekocht, ich habe meine Kühe gemolken, zusammen mit meinen Genossen lebe ich an den Ufern des Mâhi, mein Haus ist gedeckt, das Feuer brennt; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!"

2. Bhagavat spricht: „Ich bin frei von Zorn, frei von Eigenwillen, ich verweile für eine Nacht an den Ufern des Mâhi, mein Haus ist ungedeckt, das Feuer (der Leidenschaften) ist erloschen. Wenn Du willst, regne, o Himmel!"

---

[1]) Aus „Das Sutta Nipâta". Aus der englischen Übersetzung von V. Fausböll ins Deutsche übertragen von Dr. Arthur Pfungst. 1. Lieferung. Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner. 1889.



3. Dhaniya spricht: „Stechmücken finden sich nicht bei mir, meine Kühe durchstreifen die Wiesen, wo in seiner Fülle das Gras steht, und sie können den Regen ertragen, wenn er kommt; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!"

4. Bhagavat spricht: „Ich habe mir in Nibbâna ein wohlgebautes Boot gezimmert, ich bin hinüber gefahren, ich habe das jenseitige Ufer erreicht, nachdem ich der Leidenschaften Strom überwand; kein Boot habe ich mehr vonnöten; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!"

5. Dhaniya spricht: „Mein Weib ist gehorsam, nicht leichtfertig, lange Zeit lebt sie mit mir vereint, sie ist anmutig, nichts Sträfliches hör' ich von ihr; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!"

6. Bhagavat spricht: „Mein Geist gehorcht mir, befreit von allem Weltsinn, lange Zeit hindurch wurde er wohl erzogen und machtvoll gebändigt, fürderhin ist nichts Böses in mir; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!"

7. Dhaniya spricht: „Ich ernähre mich durch das, was ich mir selbst erwerbe, gesund sind um mich alle meine Kinder, nichts Schlechtes hör' ich von ihnen. Darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!"

8. Bhagavat spricht: „Ich bin keines Menschen Diener; mit dem, was ich erworben habe, wandere ich in der ganzen Welt umher, zu dienen brauche ich nimmer; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!"

9. Dhaniya spricht: „Mein sind Kühe, mein sind Kälber, mein sind kalbende Kühe, mein ist auch ein Stier, als ein Herr über die Kuhherde; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!"

10. Bhagavat spricht: „Ich habe keine Kühe, ich habe keine Kälber, keine kalbenden Kühe nenne ich mein eigen und keine jungen Kühe, keinen Stier habe ich als einen Herrn über die Kuhherde; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!“

11. Dhaniya spricht: „Die Pfähle sind eingerammt und können nicht gelockert werden, die Stricke sind aus Muñga-Gras gedreht, sie sind neu und gut gefertigt, die Kühe werden sie nicht zu durchbrechen vermögen; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel!“

12. „Nachdem ich gleich einem Stiere die Fesseln zerrissen, gleich einem Elefanten die Schlingen des Galucchi durchbrochen habe, werde ich nicht wieder in einen Mutterschoss gelangen; darum, wenn Du willst, regne, o Himmel.“

Da auf einmal strömte ein Regenguss hernieder, erfüllend Meer und Land.

Als Dhaniya den Himmel regnen hörte, sprach er wie folgt:

13. „Fürwahr kein kleiner Gewinn ist uns dadurch geworden, dass wir Bhagavat gesehen, wir nehmen Zuflucht zu Dir, o Du, der Du ausgestattet mit der Weisheit Auge! Sei Du unser Lehrer, o grosser Weiser Du!

14. Wir sind gehorsam, mein Weib und ich; wenn wir ein heiliges Leben vor Sugata führen, dann werden wir Geburt und Tod besiegen und dem Leiden ein Ziel setzen.“

15. „Wer Söhne hat, erfreut sich seiner Söhne“ — so sprach der böse Mâra[1]) — „wer Kühe hat, erfreut sich der Kühe auch, denn Upadhi (das Ding) ist der Menschen Lust, doch der, welcher kein Upadhi hat, hat keine Lust.“

---

[1]) Der Verführer.

16. „Wer Söhne hat, hat Sorgen durch seine Söhne“ — so sprach Bhagavat — „wer Kühe hat, hat auch durch seine Kühe Sorgen, denn Upadhi ist die Ursache von den Sorgen der Menschen, doch der, der kein Upadhi hat, ist der Sorgen ledig.“

(Ende des Dhaniyasutta.)

Dhaniya wird bekehrt, wie überhaupt in den meisten Suttas, welche nicht ausschliesslich philosophisch sind, Buddha Mönche oder Geister oder, wie in diesem Falle, einfache Nomaden zu seiner Lehre bekehrt, nachdem er mit ihnen eine längere oder kürzere Disputation gehabt hat. Buddha wandelt als Prediger umher, um seine Lehre zu verkünden. Immerdar predigt er: Die Erlösung von dem Tode ist gefunden und preist die Lehre vom Nirvâna.

Die buddhistische Lehre will ja bekanntlich nur die Antwort auf die Frage geben, wie ein Mensch sein Leben leben müsse, um im Nirvâna Erlösung von der unermesslich langen Kette der Wiedergeburten und der mit ihnen verknüpften Leiden zu finden. Diese Kette nennt der Inder den Samsâra, d. h. die Wanderung durch die Welt des Entstehens und Vergehens, und diese ist ihm eine entsetzliche Tatsache, ihr will er entrinnen. Und Buddha malt diese Wanderung in den ergreifendsten Worten aus und schildert ihre Leiden, die aus dem Begehren stammen: „Um Güter und Lust zu erkämpfen,“ sagt er, „führen die Könige Krieg, streitet der Vater, die Mutter mit dem Sohne, der Bruder mit dem Bruder, lassen die Krieger ihre Pfeile fliegen und ihre Schwerter blitzen und leiden den Tod unter grimmigen Schmerzen.“

Buddha lehrt nun, wie durch gutes Handeln, durch Mildtätigkeit, Güte und Abwendung von der Welt diese Kette der Wiedergeburten im Nirvâna ein Ende findet; wie die guten Taten den Menschen in immer vollendeteren Wesen wiedergeboren werden lassen und die schlechten ihn zu immer tieferen Daseinsformen führen.

Das zweite Sutta ist das Mettasutta, in welchem die Güte (auf Pâli „Metta“) gegen alle Geschöpfe in einer Weise gepredigt wird, die sehr charakteristisch für den Inder ist.

Fast sämtliche Suttas sind im Pâli-Urtexte metrisch abgefasst, doch hat sie Fausböll alle in Prosa übersetzt. Da das Mettasutta sich zur metrischen Übersetzung sehr wohl eignet, habe ich es in Versen übersetzt.

Mettasutta.

Ein friedfertiges Gemüt und Güte gegen alle Geschöpfe werden gepriesen.

1. Fürwahr, was auch ein Mann zu tun mag haben
Der wohlgeschickt, dem Guten nachzugehen,
Nachdem er des Nibbâna Ruh' erreicht,
Das tu' er tüchtig, auch gewissenhaft
Und redlich, sanften Wortes, mild, nicht stolz.

2. Dass er zufrieden ist, leicht unterstützt,
Um wenig sorgt, von keiner Last bedrückt,
Dass er als Meister ruhig hält die Sinne,
Dass er nicht übermütig und nicht gierig,
Wenn er den Rundgang zu den Häusern macht.

3. Er tue nichts Gemeines, was ihm and're,
Die weise sind, zum Vorwurf machen könnten.
Mög' Sicherheit und Glück den Wesen allen
Beschieden sein und Freudigkeit des Herzens!

4. Was es auch gibt an lebenden Geschöpfen,
Ob schwach sie oder stark, ob lang, ob gross,
Ob mittlerer Gestalt, ob kurz, klein, breit,

5. Ob sichtbar oder unsichtbar sie sind,
Ob weit sie leben oder nah, ob sie
Geboren sind, ob der Geburt sie harren —
— Glückselig mögen alle Wesen sein.

6. Es täusche keiner einen andern, keiner
Verachte einen andern je, auch wünsche
Aus Zorn und Rachsucht keiner andern Böses.

7. Gleich einer Mutter, die ihr eig'nes Kind,
Ihr einz'ges Kind bewacht, indem ihr Leben
Sie wagt, so hege jeder ohne Schranken
Wohlwollen im Gemüt für alle Wesen!

8. In euern Herzen pfleget freundliche
Gesinnung masslos, für die ganze Welt,
Nach oben, unten und nach den vier Winden
Ohn' Hindernis, Feindseligkeit und Hass.

9. Und stehend oder gehend, sitzend, liegend,
So lang' man wacht, sei diesem Sinne man
Ergeben ganz; sie sagen, dass d i e Weise
Des Lebens sei die beste dieser Welt.

10. Wer, ohne dass er philosophische
Betrachtungen erfasst, voll Tugend ist,
Mit Einsicht ausgestattet ganz, nachdem
Die Gier nach sinnlichen Vergnügungen
Er unterdrückt, — dem wird Geburt nie wieder.

(Ende des Mettasutta.)

Wie tief diese Güte gegen alles Lebende, von der dieses Sutta Zeugnis ablegt, in das indische Volk eingedrungen war, geht aus der Tatsache hervor, dass alle indischen Schauspiele mit den Worten schliessen: „Mögen alle Wesen von Leiden frei sein."

In keiner Literatur der Welt dürfte sich ein edleres Wort finden als das des Mettasutta: „Glückselig mögen alle Wesen sein." Dem Inder sind alle Wesen seiner Teilnahme gleich würdig, ob es Menschen, Götter, wilde Tiere, Vögel oder Reptilien sind. Man kann diese Eigentümlichkeit der indischen Religionen ohne Zweifel auf die alte indische Lehre von der Seelenwanderung zurück-

führen. Wenn sich jeder sagen musste, dass er wegen irgend welcher schlechter Taten als Mücke, als Wurm, als Reptil wiedergeboren werden könne, dann war es ganz selbstverständlich, dass er auch diese niedrig organisierten Wesen mit einbegriff in sein grenzenloses Mitleid für alles Lebende. Und der Inder glaubte fest an diese Seelenwanderung, von der es in Edwin Arnolds „Leuchte Asiens“ heisst:

> „Ein Sklave kann aufs neu' als Fürst ersteh'n,
> Für Wert und für Verdienst, die er gewann,
> Ein König Lumpen trägt für das, was er
> Getan und nicht getan.
>
> Ihr könnt euer Los erheben über Indra,
> Und tief es senken unter Wurm und Mück',
> Und ist Myriaden End' auch dies, Myriaden
> Ist jenes das Geschick.
>
> Derweil sich dreht das unsichtbare Rad,
> Nicht Ruh' kann sein, nicht Frieden, Aufenthalt;
> Wer steigt, kann fallen, steigen wird, wer fällt.
> Die Speichen dreh'n ohn' Halt.“

Zum Schlusse seien noch einige rein didaktische Suttas wiedergegeben, in welchen die Absonderung von den Menschen in einer langen Reihe von Strophen angeraten und verherrlicht wird. Der Name eines dieser Suttas ist Kaggavisâna-Sutta, auf deutsch: „Rhinozeros-Sutta“. Der Name rührt daher, dass Buddha jede Strophe mit den Worten schliesst: „Geh' allein, wie das Rhinozeros.“ Es lautet:

Kaggavisâna-Sutta.

Familienleben und Verkehr mit anderen ist zu meiden, denn Gesellschaft hat alle Laster im Gefolge, darum sollte man das verderbnisvolle Leben mit anderen verlassen und ein Leben der Einsamkeit führen.

1. Wer gegen jegliches Geschöpf das Übelwollen
   Hat abgelegt und keinem Böses tut,
   Nicht wünsch' er einen Sohn sich, noch Gefährten,
   Er geh' allein, wie das Rhinozeros.

2. In ihm, der Umgang mit den andern pflegt,
Erblüht die Liebe und der Schmerz alsdann,
Der stets der Liebe folgt. Doch wer beachtet
Das Ungemach, das Liebe ihm gebiert,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

3. Wer Mitleid hegt für Freunde und Vertraute,
Verliert, was ihm zum Heil, weil seinen Geist
In Ketten er geschmiedet. Wenn er sieht,
Was in der Freundschaft für Gefahr verborgen,
Geh' er allein, wie das Rhinozeros.

4. Es gleichet einem grossen Bambusbaume,
Dess' Zweige ineinander sind verflochten,
Die Sorge, die man hat mit Weib und Kind.
Doch gleich dem Schössling eines Bambusbaumes,
Der nirgends fest sich rankt und nirgends klammert,
Geh' man allein, wie das Rhinozeros.

5. Gleich einem Tier, das ungebunden streift
Im Wald umher und nach Belieben sich
Sein Futter sucht, so geh' der weise Mann,
Beachtend seinen eig'nen Willen nur,
Allein einher, wie das Rhinozeros.

6. Wenn du mit anderen zusammen lebst,
Bist du das Opfer stetiger Ermahnung,
Beim Sitzen, Stehen, Geh'n und auch beim Fortgeh'n.
Doch suchst du nur Befreiung von Begierde,
Und willst ein Leben deinen Wünschen nach,
Dann geh' allein, wie das Rhinozeros.

7. Inmitten der Gesellschaft Kurzweil und
Vergnügen wird gefunden, und den Kindern
Ist man mit grosser Liebe zugetan.
Wem Trennung von den Freunden schmerzlich ist,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

8. Wer heimisch ist in den vier Tugend-Sphären,
Wer keinem feindlich ist und stets zufrieden,
Wer furchtlos die Gefahren überwindet,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

9. Es gibt Asketen, die befriedigt nicht,
Und Hausbewohner, die befriedigt nicht.
Wen wenig kümmern and'rer Menschen Kinder,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

10. Wer von sich weist das Band der Häuslichkeit,
Gleich einem Kovilârabaum, dess' Blätter
Gefallen sind, der geh', nachdem er mutig
Die Fesseln der Familie durchgerissen,
Allein einher, wie das Rhinozeros.

11. Wer einen kenntnisreichen Freund erwirbt,
Einen Genossen, der gerecht und weise,
Der wandere, besiegend die Gefahren,
In Frohsinn und gedankenvoll mit ihm.

12. Wer keinen kenntnisreichen Freund erwirbt,
Keinen Genossen, der gerecht und weise,
Der wandere gleich einem König, der
Sein überwund'nes Königreich verlässt,
Allein umher, wie das Rhinozeros.

13. Wir sollten wahrlich preisen das Geschick,
Das gütig uns Gefährten gibt, und nach
Den Besten Uns'resgleichen soll man trachten.
Doch wer sich solche Freunde nicht erwirbt,
Erlaubter Dinge sich erfreuend nur,
Geh' er allein, wie das Rhinozeros.

14. Wer sieht, wie funkelnd-gold'ne Ringe, die
Von einem Goldschmied edel sind geformt,
Stets aneinander schlagen, wenn sie zwiefach
Um einen einz'gen Arm geschlungen sind,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

15. Wer mit den andern Umgang pflegt, der kann
Zu schwören und zu schelten nicht umhin;
Beachtend so in Zukunft die Gefahr,
Geh' man allein, wie das Rhinozeros.

16. Fürwahr die sinnlichen Vergnügungen,
Die mannigfaltig, süss und lieblich sind,
In mancherlei Gestalt den Geist erregen.
Beachtet man jedoch das Leid, das aus
Den sinnlichen Vergnügen stammt, geh' man
Allein einher, wie das Rhinozeros.

17. Es sind mir die Vergnügungen nur Unheil,
Geschwüre sind sie, Leiden, Ungemach
Und heft'ge Schmerzen, und sind Klippen nur.
Wer die Gefahr der Sinnenlust erkannt,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

18. Wer Kälte, Hitze, Hunger, Durst, den Wind,
Den Sonnenbrand, Stechmücken und die Schlangen,
— Wer alles dies hat überwunden, geh'
Allein einher, wie das Rhinozeros.

19. Wie der gewalt'ge Elefant, der grosse,
Gefleckte, streift, nachdem die Heerde er
Verlassen hat, im Walde nach Begehr,
So geh' allein, wie das Rhinozeros.

20. Für den, der die Befried'gung findet im
Verkehr mit ander'n, ist selbst lästig, was
Zeitweilig zur Befreiung führt. Erwägend
Die Worte Buddhas aus Adikka-Stamm,
Geh' man allein, wie das Rhinozeros.

21. In meiner Anschauung hab' alles Schroffe
Ich überwunden ganz, und Selbstbeherrschung
Hab' ich erworben, ich erreichte ganz
Den Weg, der zur Vollendung führt, ich bin
Voll Einsicht, lass' mich leiten nicht — dies sagend
Geh' man allein, wie das Rhinozeros.

22. Wer ohne Tücke, ohn' Verlangen, ohne
Begierde ist, keine Verleumdung kennt
Wer überwand die Leidenschaften, wer
Die Torheit meidet, wer da frei ist von
Jedweden Wünschen in der ganzen Welt,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

23. Man meide stets den Umgang des Verderbten,
Der lehrt, was unnütz ist, der nachgegangen
Dem Unrecht nur; man pfleg' nicht die Gesellschaft
Von dem, der ganz ergeben und geweiht
Den Freuden, die die Sinne bieten uns —
Man geh' allein, wie das Rhinozeros.

24. Man pflege die Gesellschaft eines Freundes,
Der wohlerfahren das Gesetz beachtet,
Der voller Hochsinn, weise; wer erkannt
Der Dinge Sinn, und Zweifel überwindet,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

25. Wer sich nicht schmückt, wer nicht nach Kurzweil sucht,
Nicht nach Belustigung, nicht nach der Wonne,
Die ird'sche Freuden bergen, wer vielmehr
Des Lebens Prunk nicht liebt und Wahrheit redet,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

26. Wer Sohn und Weib verliess, die Eltern beide,
Sein Gut, sein Korn, seine Verwandten alle,
Die mannigfachen Dinge des Begehrens,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

27. Wer wohl erkannt, dass alles dies sind Bande,
Dass von Glückseligkeit darin nur wenig
Und wenig Freude — doch der Schmerzen mehr,
Dass dies ein Angelhaken nur — der Mann,
Der alles dies gedankenvoll erkannt,
Er geh' allein, wie das Rhinozeros.

28. Wer durchgerissen hat die Bande, wer
Das Netz durchbrach gleich einem Fisch im Wasser,
Wer einem Feuer gleich, das nicht zurück
Zum Orte kehrt, den es schon ausgebrannt, —
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

29. Den Blick zur Erd' gerichtet, schauend nicht
Umher, mit wohlbewachten Sinnen und
Den Geist gewappnet, frei von Leidenschaften,
Nicht vor Begierde brennend — also geh'
Allein einher, wie das Rhinozeros.

30. Wer hingibt das, was an sein Haus ihn kettet,
Gleich einem Pârikhattabaum, dess' Blätter
Sind abgeschnitten, wer das gelbe Kleid
Hat angelegt[1]), nachdem sein Haus er aufgab,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

31. Wer nicht nach Dingen strebt, die lieblich sind,
Wer wankelmütig nicht, wer and're nicht
Ernährt, wer bettelnd geht von Haus zu Haus,
Wess' Geist an keinen Haushalt ist gefesselt,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

32. Wer die fünf Geistesklippen hat vermieden,
Wer jede Sünde hat verbannt und ist
Voll Unabhängigkeit, wer ganz durchschnitten
Die Sünde der Begierden — dieser gehe
Allein einher, wie das Rhinozeros.

33. Wer fortwarf körperliche Freuden, Schmerzen,
Und vorher Seelenglück und Seelenpein,
Wer Gleichmut, Ruhe, Reinheit sich erwarb,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

---

[1]) D. h. wer Mönch geworden ist. „Das gelbe Kleid anlegen“ ist der stehende Ausdruck für den Eintritt in die Gemeinde.

34. Wer standhaft in Erstrebung des Nibbâna,
Wess' Geist an keinem Dinge klebt, wer nicht
Lebt hin in Müssiggang, wer fest ist und
Mit Geist- und Körperkraft wohl ausgestattet,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

35. Wer in der Einsamkeit und der Betrachtung
Nicht schwankend wird, wer nachlebt dem Gesetze,
Wer in des Daseins Formen Elend sieht,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

36. Wer nach Nibbâna Ausschau hält, wer wachsam,
Kein Tor, wer klug, wer tätig und voll Umsicht,
Wer sich beschränken kann und machtvoll wirkt,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

37. Nicht zitternd im Getöse, gleich dem Löwen,
Dem Winde gleich, der nicht im Netz sich fängt
Dem Lotos gleich, den Wasser nicht benetzt,
Geh' man allein, wie das Rhinozeros.

38. Dem Löwen gleich, der stark durch seine Zähne,
Nachdem er alle Tiere überwand,
Siegreich dahingeht, wie der Tiere König
Und die entfernten Wohnungen umschleicht —
So geh' allein, wie das Rhinozeros.

39. Wer Güte pflegt zur rechten Zeit und Gleichmut,
Reinheit von Sünde, Mitleid, wer mit andern
Zu freu'n sich weiss, nicht durch die Welt gehindert,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

40. Wer Leidenschaft und Hass verliess und Torheit,
Nachdem die Bande er zerriss, wer nicht
Erzittert, wenn das Leben er gibt preis,
Der geh' allein, wie das Rhinozeros.

41. Die Menschen pflegen die Gesellschaft and'rer,
Und dienen ihnen um des Vorteils willen;
Wie schwer ist's Freunde zu erlangen jetzt,
Die nicht ihr Vorteil zu uns führt; es kennen
Die Menschen ihren Nutzen und sind unrein.
— Geh denn allein, wie das Rhinozeros.

(Ende des Khaggavisâna-Sutta.)

Parâbhavasutta.

Ein Zwiegespräch zwischen einer Gottheit und Buddha über die Dinge, durch welche in dieser Welt ein Mann verliert und jene, durch welche er gewinnt.

Also habe ich gehört:

Einst weilte Bhagavat zu Sâvatthî in Dschetavana in dem Haine des Anâthapindika. Da, als die Nacht vorbei war, kam eine Gottheit von herrlicher Erscheinung, nachdem sie ganz Dschetavana erleuchtet hatte, zu Bhagavat, und nachdem sie sich ihm genähert und ihn gegrüsst hatte, trat sie zur Seite, und während sie neben ihm stand, wandte sich die Gottheit mit folgenden Versen an Bhagavat:

1. Wir befragen dich Gotama über einen Mann, der Verlust erleidet: weil wir zu fragen gekommen sind, Bhagavat, sage uns wodurch jemand Verlust erleidet?

2. Bhagavat: „Der Gewinner ist leicht zu erkennen, auch der Verlierer ist leicht erkannt; wer das Dhamma liebt ist der Gewinner, wer das Dhamma hasst ist der Verlierende.

3. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der erste der Verlierenden; sage uns den zweiten oh Bhagavat, sage, wodurch jemand Verlust erleidet.

4. Bhagavat: Die Bösen sind ihm wert; er tut nichts was den Guten ein Wohlgefallen, er billigt das Gesetz der Bösen, — dadurch erleidet jemand Verlust.

5. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der zweite der Verlierenden; sage uns den dritten oh Bhagavat, sage, wodurch jemand Verlust erleidet.

6. Bhagavat: Wenn ein Mann träge ist und die Gesellschaft liebt, ohne Tatkraft und faul ist, wenn er sich dem Zorne hingibt — dadurch erleidet er Verlust.

7. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der dritte der Verlierenden; sage uns den vierten oh Bhagavat, sage, wodurch jemand Verlust erleidet.

8. Bhagavat: Wenn jemand, obwohl er reich ist, doch Mutter und Vater nicht unterstützt, die alt sind oder deren Jugend dahin — dadurch erleidet er Verlust.

9. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der vierte der Verlierenden; sage uns den fünften oh Bhagavat, sage wodurch jemand Verlust erleidet.

10. Bhagavat: Wenn jemand aus Falschheit einen Brâhmana oder einen Samana, oder irgend einen anderen Mendikanten täuscht, dann erleidet er Verlust.

11. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der fünfte der Verlierenden; sage uns den sechsten oh Bhagavat, sage wodurch jemand Verlust erleidet.

12. Bhagavat: Wenn jemand vieles sein Eigen nennt, wenn er Gold und Speise besitzt und doch seine schönen Sachen allein geniesst, — dann erleidet er Verlust.

13. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der sechste der Verlierenden; sage uns den siebenten oh Bhagavat, sage wodurch jemand Verlust erleidet.

14. Bhagavat: Wenn jemand stolz auf seine Geburt, seinen Reichtum, seine Familie, Verachtung gegen seine Verwandten hegt, — dann erleidet er Verlust.

15. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der siebente der Verlierenden; sage uns den achten oh Bhagavat, sage, wodurch jemand Verlust erleidet.

16. Bhagavat: Wenn jemand den Weibern, berauschenden Getränken und den Würfeln ergeben, alles verschwendet, was er erworben hat — dann erleidet er Verlust.

17. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der achte der Verlierenden; sage uns den neunten oh Bhagavat, sage wodurch jemand Verlust erleidet.

18. Bhagavat: Wenn jemand, nicht zufrieden mit seinem eigenen Weibe, mit Buhlerinnen und den Frauen Anderer gesehen wird, — dann erleidet er Verlust.

19. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der neunte der Verlierenden; sage uns den zehnten, oh Bhagavat, sage wodurch jemand Verlust erleidet.

20. Bhagavat: Wenn jemand, nachdem seine Jugendzeit dahin, ein Weib heimführt mit Brüsten gleich der Timbaru-Frucht und aus Eifersucht um sie nicht schlafen kann — dann erleidet er Verlust.

21. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der zehnte der Verlierenden; sage uns den elften oh Bhagavat, sage wodurch jemand Verlust erleidet.

22. Bhagavat: Wenn jemand ein Weib an die höchste Stelle setzt, das dem Trunke und der Verschwendung ergeben, oder einen Mann dieser Art — dann erleidet er Verlust.

23. Die Gottheit: Wir wissen, dass dies also, dies ist der elfte der Verlierenden; sage uns den zwölften, oh Bhagavat, sage wodurch jemand Verlust erleidet.

24. Bhagavat: Wenn jemand, der wenig besitzt, aber viel begehrt, in einer Kschatriya-Familie geboren, die Königswürde in dieser Welt zu erlangen wünscht, — dann erleidet er Verlust.

25. Wer über diese Quellen des Verlustes in dieser Welt nachgedacht hat, der weise, verehrungswürdige Mann, der mit Einsicht begabt ist, strebe nach der glücklichen Welt der Götter.

(Ende des Parâbhava-Sutta).

Munisutta.

Erklärung eines Muni.[1])

1. Aus der Bekanntschaft Furcht erwächst; Befleckung
Gebiert das Leben im Familienkreise;
Doch unbehaust sein, von Bekanntschaft frei —
Das steht fürwahr wohl einem Muni an.

2. Wer dann, nachdem die Sünde er zerstört,
Die hoch ihr Haupt erhob, sie nicht aufs neue
Lässt Wurzel fassen und ihr nicht gibt nach,
Wenn sie an ihm hinauf will wachsen wieder
— Den einsam-wandernden, ihn nennt man Muni;
Solch grosser Isi sah Nibbânas Frieden.

3. Wer tief durchdacht der Sünde wahren Grund,
Und sie im Keim vernichtet hat, der möge
Sich der Begier nach ihr nicht überlassen.
Ein solcher Muni, der das Ende sieht
Von Werden und Vergeh'n, dem Schulgezänk
Entsagend, kehrt nicht wieder in das Leben.

4. Wer alles, was Beruhigung soll bringen,
Geprüft hat und davon nichts mehr verlangt,
Fürwahr, ein solcher Muni, dem Begier
Und Habsucht fremd, greift nicht nach jenen Mitteln,
Hat doch das and're Ufer er erreicht.

---

[1]) Ein Muni ist ein asketischer Weiser.

5. Wer alles überwunden hat und kennt,
Wer gute Einsicht nennt sein eigen, wer
In allem makellos, entsagend allem,
Wer, die Begier vernichtend, sich befreit hat,[1])
— Die Weisen nennen einen Muni ihn.

6. Wer mit der Kraft der Einsicht ist begabt,
Wer ausgestattet ist mit Tugend und
Mit heil'gen Werken, wer voll Ruhe ist,
Wer sich ergötzt am Sinnen, wer auch voll
Gedanken ist, von Banden frei und auch
Von Härte ganz und jeder Leidenschaft
— Es nennen einen Muni ihn die Weisen.

7. Den Muni, welcher einsam seinen Weg geht,
Den eifervollen, der durch Lob und Tadel
Bewegt nicht wird, der gleicht dem Löwen, der
Im Lärm nicht zittert, der dem Winde gleicht,
Der nicht im Netz sich fängt, dem Lotos gleicht,
Den Wasser nicht beschmutzt, der and're leitet
Von andern aber nicht geleitet wird
— Die Weisen nennen einen Muni ihn.

8. Wer fest wird gleich dem Pfosten eines Bades,
Von dem man weiss, dass er stets treffend redet,
Wer leidenschaftslos Herr ist seiner Sinne
— Die Weisen nennen einen Muni ihn.

9. Wer fest ist, wie ein starkes Weberschiffchen,
Wer Abscheu fühlt vor bösen Taten, weil
Er überlegt, was recht und unrecht ist
— Die Weisen nennen einen Muni ihn.

10. Wer Selbstbeherrschung pflegt, nichts Böses tut,
Der Muni jungen oder mittler'n Alters,
Der selbst sich zwingt, den niemand reizen soll,

---

[1]) d. h. Nibbâna erlangte.

Gleichwie er selber keinen Menschen reizt
— Die Weisen nennen einen Muni ihn.

11. Den Mann, der von den Gaben and'rer lebt,
Und etwas Reis erhält, sei es vom ober'n,
Vom mittler'n Teil, sei's von des Topfes Boden,
Und der den Geber weder preist noch schilt[1])
— Die Weisen nennen einen Muni ihn.

12. Den Muni, der sich des geschlechtlichen
Verkehrs enthält, der in der Jugendzeit
In keiner Weise Fesseln unterworfen,
Des Stolzes Tollheit meidet, frei geworden
— Die Weisen nennen einen Muni ihn.

13. Der Mann, der diese Welt bis auf den Grund
Durchschaut hat und die höchste Wahrheit sieht,
Solch' einen, der des Daseins Strom und Meer
Gekreuzt hat, alle Banden hat durchschnitten,
Der, unabhängig, Leidenschaft nicht kennt, —
— Die Weisen nennen einen Muni ihn.

14. Zwei Männer, deren Tun und Lebensführung
Durchaus verschieden, gleichen nicht einander,
Ein Hausherr, der ein Weib sich zugesellte,
Und auch ein Mann ohn' Eigennutz', voll Tugend;
Wer einen Hausstand führt, der ist bedacht
Auf die Zerstörung and'rer Lebewesen,
Denn er bezähmt sich nicht; jedoch ein Muni
Beschützt die andern Lebewesen stets,
Weil er sich selber zu bezähmen weiss.

---

[1]) Der buddhistische Mönch muss mit einer braunen irdenen Almosenschaale von Haus zu Haus betteln gehen, um seine Nahrung zu erhalten.

15. Gleich wie der Pfau die Schnelligkeit des Schwans
Niemals erreichet, so wird auch der Hausherr
Niemals dem Bhikkhu[1]) gleich, dem Muni, der
Im Walde nachsinnt, einsam, abgesondert.

(Ende des Munisutta.)

Die Fragen des Königs Milinda.

Wenn wir die Entwicklungsgeschichte der Menschheit mit nüchternen Augen betrachten, werden wir leicht die Beobachtung machen können, dass der Fortschritt unseres Geschlechtes von Generation zu Generation in der Regel von den Geistestaten einiger weniger Individuen abhängig ist. Ein kleines Fähnlein von Auserlesenen schlägt die Geistesschlachten für die Millionen, und weil bei diesen Kämpfen die Kanonen nicht donnern und die Trompeten nicht schmettern, merken es viele der Zeitgenossen gar nicht, dass überhaupt gekämpft wird. Eine analoge Erscheinung weisen die einzelnen Wissenschaften auf: Auch hier sind es in der Regel nur sehr wenige, welche die eigentliche Arbeit verrichten, die voranschreiten auf unbetretenen Pfaden und uns die Fackel voraustragen; — aber wenn sie die Arme sinken liessen, dann würden die Lichter verlöschen und Dunkelheit umfinge die Völker, ohne dass sie dessen gewahr würden.

Einen interessanten Beweis für unsere Behauptung liefert die kleine Schar jener verdienstvollen Männer, die es unternommen haben, uns über die Religion, die Philosophie, die Geschichte und die Literatur des fernen

---

[1]) Wandernder Bettelmönch.

Ostens aufzuklären, und denen es immer mehr gelingt, die Geistesschätze vergangener Jahrtausende jedem Gebildeten zugänglich zu machen. Als Max Müller vor fünfundzwanzig Jahren den ungeheueren Plan fasste, die wichtigsten heiligen Bücher der sechs Religionen des Ostens zu publizieren, welche neben dem Judentum und dem Christentum in der Entwicklung der Menschheit von so ausserordentlicher Bedeutung gewesen sind, zählte er auf die Mitwirkung von neunzehn Forschern ersten Ranges, welche es unternehmen wollten, diese heiligen Bücher in einer Sammlung von vierundzwanzig Bänden in mustergültigen englischen Übersetzungen dem Verständnisse des Abendlandes nahe zu bringen, — und heute noch sind es zum grössten Teile dieselben Männer, welche der längst beendeten ersten Serie der Sacred Books of the East jetzt die zweite Serie folgen lassen, die ebenfalls vierundzwanzig Bände umfasst.

Einer der verdienstvollsten Mitarbeiter an dem so ungemein wichtigen Unternehmen ist Professor T. W. Rhys Davids in London, welcher vor nicht langer Zeit ein hochinteressantes Werk der Weltliteratur, die „Fragen des Königs Milinda“[1]) im 35. und 36. Bande der Sacred Books veröffentlicht hat. Diese Übersetzung bietet uns willkommenen Anlass, jenes merkwürdige literarische Meisterwerk zu behandeln, das früher nur in den engsten Fachkreisen bekannt war, obwohl es allen Anspruch darauf erheben kann, Gemeingut aller Gebildeten zu werden. Rhys Davids, der Verfasser des „Buddhism“, der „Hibbert Lectures von 1881“, der Übersetzer der Jâtakas und so vieler anderer Pâliwerke, hat durch seine Veröffentlichung der „Fragen des Königs Milinda“ einen neuen Beweis von seiner staunenerregen-

[1]) The Questions of King Milinda; Translated from the Pâli by T. W. Rhys Davids. — Oxford at the Clarendon Press. 1. Band 1890, 2. Band 1894.

den Produktivität erbracht, die nur derjenige richtig zu würdigen vermag, welcher das unermüdliche Wirken des Pâliforschers seit Jahren verfolgt hat, der uns mit wenigen Genossen in England, Deutschland, Österreich und Dänemark die Schätze der Pâliliteratur zugänglich macht und mehr als irgend einer seiner Mitstrebenden in die Fussstapfen des vielbetrauerten Childers getreten ist.

Die „Fragen des Königs Milinda“ sind das einzige nordbuddhistische Buch, das bei den orthodoxen Buddhisten der südlichen Schulen als heilig betrachtet wird — ja das einzige, welches überhaupt bei ihnen übrig geblieben ist. Es ist entweder in der Sanskritsprache oder in einem vorderindischen Prâkritdialekte im Anfang der christlichen Zeitrechnung geschrieben, und es war in seiner Heimat ganz in Vergessenheit geraten. Ausschliesslich in Ceylon und in denjenigen Ländern, in welche der Buddhismus von Ceylon aus gedrungen ist, blieb es erhalten; es wurde sehr früh schon in die Pâlisprache übersetzt, später auch in das Singhalesische, und es ist unter den südlichen Buddhisten zu unvergleichlichem Ansehen gelangt, so dass es als die höchste Instanz für die Auslegung buddhistischer Lehrsätze zu betrachten ist.

Das allein würde jedoch noch nicht die hervorragende Bedeutung erklären, welche wir dem Buche beilegen müssen — es kommt noch ein anderes, wichtigeres Moment hinzu, das vor allem zu betonen ist: die „Fragen des Königs Milinda“ sind das einzige altindische, in Prosa abgefasste Buch, das wir als ein Kunstwerk in unserem modernen Sinne betrachten dürfen, und es unterliegt durchaus keinem Zweifel, dass es auch derjenige, der dem Buddhismus ganz fern steht, mit ausserordentlichem Genusse zu lesen vermag, weil es unsere Aufmerksamkeit abwechselnd durch geistreiche Gleichnisse, unerwartete Wendungen, spitzfindige Auslegungen und tief-

sinnige philosophisch-religiöse Erörterungen zu fesseln weiss.

Es existieren sieben Manuskripte von dem Werke in ceylonesischer Schrift, von denen der vor mehreren Jahren verstorbene dänische Forscher Professor Trenckner nur drei benutzte, als er den Text, dessen Übersetzung nun Rhys Davids vorgenommen hat, im Jahre 1880 herausgab. Das Werk besteht aus einer Reihe von Disputationen über Gegenstände der buddhistischen Lehre, welche zwischen dem König Milinda und dem Kirchenältesten Nâgasena abgehalten wurden. Selbstverständlich handelt es sich nicht um tatsächliche Disputationen: die Konversation zwischen beiden Männern ist lediglich die künstlerische Form, welche der Verfasser seinem Buche gegeben hat, um das didaktische Moment in den Vordergrund treten zu lassen — etwa wie es Lessing in „Ernst und Falk" getan hat. Der König selbst spielt eine untergeordnete Rolle: er stellt die Fragen und hebt die Schwierigkeiten hervor, die sich aus ihnen ergeben; die Auflösung der spitzfindigen Fragen liegt dem Nâgasena ob, den nichts in Verlegenheit zu bringen vermag und der in Wirklichkeit die Hauptperson ist. Amüsant ist die Art und Weise, wie der König Milinda beständig die Antworten des Nâgasena lobt — denn damit lobt sich schliesslich der Verfasser des Werkes selbst, was ihm aber wohl kein Leser übelnehmen wird — zumal er ja schon zweitausend Jahre lang in irgend einem Devaloka, vielleicht gar im Nirvâna weilt.

Hochinteressant ist die Frage, ob die Personen des Buches, namentlich der König Milinda, historische Persönlichkeiten oder Gebilde der Phantasie sind. Nach Rhys Davids' Darlegungen müssen wir zu der Überzeugung gelangen, dass Milinda niemand anderes ist, als der König Menander von Baktrien, einer jener Nachfolger Alexanders des Grossen, welche die griechische

Herrschaft weiter auszudehnen verstanden. Menander trug die griechischen Waffen tiefer nach Indien hinein, als irgend einer seiner Vorgänger es vermocht hatte. Man kann seine Regierungszeit in die Jahre 140—115 (oder 110) vor Christi Geburt setzen. Seine Herrschaft war eine ausserordentlich ruhmreiche; er ist der einzige baktrische König, der in Indien Spuren zurückgelassen hat. Es sind bis jetzt 22 Münzen aufgefunden worden, welche den Namen Menanders tragen; auf acht von diesen findet sich das Bild des Königs. Von griechischen und römischen Schriftstellern sind es Strabo, Plutarch und Justinus, die den König erwähnen — leider berichten sie so wenig über ihn, dass die Münzen noch wichtiger sind, als diese Nachrichten.

In dem uns vorliegenden buddhistischen Werke wird Milinda zum Buddhismus bekehrt. Ob der historische König Menander auch Buddhist geworden, ist jedenfalls zweifelhaft. Rhys Davids scheint es nicht für wahrscheinlich zu halten, zumal keine Inschrift auf einer der vorhandenen Münzen auf eine erfolgte Bekehrung hinweist.

Wenn ein abendländischer Schriftsteller ein derartiges Werk wie die „Fragen des Königs Milinda" verfasste, dann würde er voraussichtlich mit einigen kurzen Worten darlegen, wie der König dazu gelangen konnte, dem Kirchenältesten die Fragen vorzulegen, deren Beantwortung den Inhalt des Buches ausmacht. So leichten Kaufes kommt ein buddhistischer Verfasser nicht davon, dessen Publikum ganz andere Ansprüche stellt. Dem Buddhisten würde es durchaus nicht genügen, wenn der Erzähler einfach behauptete: die Disputationen fanden an dem und dem Orte zu der und der Zeit zwischen Milinda und Nâgasena statt — nein, der Buddhist will vor allen Dingen wissen, durch welche Taten die handelnden Personen in früheren Geburten nach dem unfehlbaren Karmagesetze dazu gelangt sein

konnten, sich in der neuen Geburt als König Milinda und Kirchenältester Nâgasena gerade in der Situation einander gegenüber zu befinden, welche das Buch annimmt, und es war durchaus keine leichte Aufgabe für den Autor, die Fabel so auszuspinnen, dass sie bei seinen Zuhörern Glauben zu finden vermochte. Wir dürfen nicht vergessen, dass das Karmagesetz für den Buddhisten eine ähnliche Realität besitzt, wie wir sie dem Kausalgesetze beizulegen gewohnt sind, und dass jeder Verstoss gegen dieses Gesetz von den Zuhörern als ästhetischer Fehler empfunden worden wäre.

Die einleitende Erzählung zu unserem Buche ist in ihrer Naivetät besonders charakteristisch: Vor langen, langen Jahren, als der Buddha in seiner Wiedergeburt als Kassapa seine Lehre verbreitete, wohnte in der Nähe des Ganges eine grosse Ordensbrüderschaft. Ihren Pflichten gemäss standen die Brüder früh am Morgen auf, und indem sie die Besen mit den langen Stielen zur Hand nahmen, pflegten sie den Hofraum auszufegen und den Kehricht auf einem Haufen zu sammeln — während sie dabei über die Tugenden des Buddha nachdachten.

Eines Tages befahl ein Bruder einem Novizen, den Kehrichthaufen zu entfernen. Aber dieser stellte sich, als ob er nichts höre und setzte seine Beschäftigung fort. Es wurde ihm ein zweites und ein drittes Mal befohlen, den Haufen zu entfernen, er hörte aber nicht weiter darauf. Da versetzte ihm der Bruder im Zorne einen Schlag mit dem Besenstiele. Nun wagte der Novize nicht länger sich zu sträuben und kam der Aufforderung unter Tränen nach, aber während er Hand anlegte, gab er, leise zu sich selbst sprechend, folgendem ersten Verlangen Ausdruck: „Möge ich durch diese verdienstvolle Handlungsweise (des Hinaustragens des Kehrichts) in jeder neuen Gestalt, in der ich wiedergeboren werde bis ich das Nirvâna

erreiche, mächtig und strahlend wie die Mittagssonne sein."

Als er seine Arbeit beendet hatte, begab er sich an das Ufer des Flusses, um zu baden, und als er die mächtigen Wellen des Ganges in Bewegung sah, sprach er folgenden zweiten Wunsch aus: „Möge ich in jeder Gestalt, in der ich wiedergeboren werde bis ich das Nirvâna erreiche, die Fähigkeit besitzen, das Richtige zu sagen und zwar ohne jeden Verzug und unter allen Umständen, und zwar möge ich mir alles so unterwerfen, wie es diese Wogen hier tun."

Nun war jener Bruder, der den Novizen geschlagen hatte, ebenfalls nach dem Flussufer gegangen, um dort zu baden, nachdem er den Besen fortgetan hatte. Während er seinen Weg verfolgte, hörte er zufällig die Worte des Novizen. Da dachte er: „Wenn dieser Bursche auf Grund des Verdienstes einer derartigen Handlung, welche zudem noch auf mein Geheiss geschehen war, sich solchen Hoffnungen hingeben darf — wozu kann ich erst gelangen? Da sprach auch er seinen Wunsch aus, der wie folgt lautete: „In jeder Gestalt, in der ich wiedergeboren werde bis ich das Nirvâna erreiche, möge ich ebenfalls Fertigkeit darin besitzen, sofort das Richtige zu sagen, und es möge mir ganz besonders noch die Gabe verliehen werden, jedes Problem und jedes Rätsel, das dieser junge Mann stellen sollte, zu entwirren und aufzulösen — auch möge ich mir alles unterwerfen, wie es diese Wogen hier tun."

Nun zogen diese beiden Personen während des ganzen Zeitraums, der zwischen dem Erscheinen eines Buddhas und des nächsten Buddhas liegt von Existenz zu Existenz unter Göttern und Menschen einher, und auch unser Buddha sah sie und weissagte ihnen ihr künftiges Geschick, indem er sprach: „Fünfhundert Jahre, nachdem ich entschwunden, werden diese beiden wieder erscheinen, und sie werden das schwer erkennbare Gesetz und die

Lehre, welche ich verkündet habe, erklären, indem sie alle ihre Schwierigkeiten durch Frage und Antwort entwirren und befestigen werden.“

Von diesen beiden wurde nun der Novize der König von der Stadt Sâgala in Indien — sein Name war Milinda; Gelehrsamkeit, Beredtsamkeit, Weisheit, Geschicklichkeit und eine grosse Anzahl anderer hervorragender Tugenden waren ihm zu eigen. Als Disputant kam ihm kaum einer gleich, geschweige denn, dass er zu übertreffen gewesen wäre. Dabei gebot er über ungeheueren Reichtum, und sein Heer war kaum zu überschauen.

Eines Tages verliess nun Milinda die Stadt, um Heerschau über seine Armee zu halten. Doch als er damit zu Ende war, sagte er zu seinen Ministern: „Der Tag ist noch jung — sollten wir so früh zur Stadt zurückkehren? Gibt es hier keinen Gelehrten oder Brahmanen, welcher imstande wäre, mit mir zu sprechen und meine Zweifel zu zerstreuen?“ — Da kamen nun viele, welche es versuchten, mit Milinda zu disputieren — aber er überwand alle spielend, und die Unterlegenen zogen beschämt an andere Orte und wagten nicht mehr, es mit ihm aufzunehmen.

Zu dieser selben Zeit wohnte aber eine Bruderschaft, welche schon am Nirvâna angelangt war, im Himâlayagebirge, und einer von ihnen hörte, dass Milinda vergeblich nach einem Disputanten suche, der es mit ihm aufzunehmen vermöchte. Dieser Bruder sagte: „Ist keiner unter euch, der es mit Milinda aufnehmen kann?“ Als alle schwiegen, machte er den Vorschlag, sich nach dem Götterhimmel der Dreiunddreissig zu begeben, um dort einen der Götter dazu zu bewegen, die Disputation mit Milinda zu wagen.

Als Sakka, der König der Götter, das Anliegen der Bruderschaft erfahren hatte, sprach er: „Ich will mich an den Gott Mahâsena wenden, damit dieser, welcher

dem Milinda gewachsen ist, darin einwillige, wieder als Mensch geboren zu werden.“ Das Anliegen ward nun bei Mahâsena vorgebracht.

Die Erzählung von dem Götterkönige Sakka, der sich an Mahâsena wendet, ist meines Dafürhaltens nicht nur das Schönste, was sich in dem uns vorliegenden Buche findet, sondern vielleicht auch das Charakteristischste, was jemals in einem buddhistischen Werke ausgesprochen worden ist.

Sakka kommt zu Mahâsena und umarmt ihn; hierauf spricht er zu ihm:

„Die Bruderschaft der Erlesenen hat eine Bitte an Dich — Du mögest darin einwilligen, wieder in der Welt der Menschen aufs neue geboren zu werden.“

Und was antwortet Mahâsena?

„Herr! Ich habe keinerlei Sehnsucht nach der Welt der Menschen, die mit Taten so sehr überladen ist! (I have no desire, Sir, for the world of men, so overladen with action.) Beschwerlich ist es, zu leben wie ein Mensch! Hier aber, o Herr, in der Welt der Götter, hoffe ich, indem ich in immer höheren Sphären wiedergeboren werde, endlich hinüber zu schwinden!“

Und ein zweites und ein drittes Mal stellt der Götterkönig an Mahâsena das gleiche Verlangen; es ist umsonst, stets wird ihm die gleiche Antwort zu teil.

Da versucht der Götterkönig ein letztes Mittel, indem er zu Mahâsena spricht: „Wenn ich auch alle Welten der Götter und Menschen vor meinem Blick vorüberziehen lasse, sehe ich doch niemanden, der imstande wäre, dem Glauben dadurch zu Hilfe zu kommen, dass die ketzerischen Anschauungen des Königs Milinda zurückgewiesen werden. Darum bittet Dich der ganze Orden: Willige doch ein, in der Welt der Menschen wieder-

geboren zu werden, um der Religion des Gesegneten[1]) Deine machtvolle Unterstützung zu leihen!“

Nun kann Mahâsena nicht länger widerstehen — um der Religion willen ist er bereit, das ungeheuere Opfer zu bringen und wieder als Mensch in der Menschenwelt geboren zu werden.

Diese Stelle ist in der Tat von überwältigender Grösse; man kann sie als eine der gelungensten satirischen Beantwortungen des axiologischen Problems bezeichnen, denn in der ganzen Weltliteratur dürfte sich kaum eine so bittere Kritik über den Wert des Lebens in einem so einfach dargestellten Vorgange finden!

Mahâsena ward nun als Sohn des Brahmanen Sonuttara auf der Erde geboren und Nâgasena genannt. Zuerst wurde er zu Hause in der Lehre unterrichtet, worauf der ehrwürdige Rohana seinen Unterricht übernahm. Er war so ungemein begabt, dass sich Rohana nach reiflicher Überlegung dazu entschloss, ihn zuerst in dem schwierigsten Teile der Lehre, im Abhidharma,[2]) zu unterrichten. Und in sieben Monaten konnte der gelehrige Schüler sämtliche sieben Bücher hersagen, und die Arahats nahmen den erst zwanzig Jahre alten Nâgasena infolgedessen in einen höheren Grad ihrer Bruderschaft auf.

Am Tage nach dieser Aufnahme begleitete Nâgasena seinen Lehrer früh am Morgen auf dessen Almosengange. Und während er so dahin ging, kam ihm folgender Gedanke: „Trotz alledem war es eine bodenlose Dummheit und Narrheit von meinem Lehrer, mich zuerst im Abhidharma zu unterrichten und den ganzen übrigen Teil von Buddhas Wort beiseite zu lassen.“

---

[1]) des Buddhas.

[2]) der buddhistischen Metaphysik.

Es erkannte aber der ehrwürdige Rohana in seinem Sinne, was in Nâgasenas Geist vorging und er sprach zu ihm: „Nâgasena! Dieser Gedanke ist Deiner durchaus unwürdig.“

Da dachte Nâgasena: Wie seltsam und wunderbar ist es doch, dass mein Lehrer imstande ist, in seinem Geiste zu wissen, was ich denke — ich muss ihn wirklich um Verzeihung bitten. Und er sprach: „Verzeih mir; ich werde sicherlich nie wieder etwas derartiges denken.“

„Lediglich auf diese Zusage hin kann ich Dir durchaus nicht verzeihen,“ entgegnete der Lehrer, „aber es gibt eine Stadt, die heisst Sâgala, dort lebt ein König namens Milinda, welcher den Brüdern das Leben sehr sauer macht, indem er ihnen in ketzerischer Absicht Rätsel aufgibt — wenn Du dorthin gehst und wenn es Dir gelingt, diesen König im Disputieren zu besiegen, so dass er Freude an der Wahrheit bekommt — dann soll Dir verziehen sein.“

„Alle Könige der Welt sollen kommen und mir Rätsel aufgeben — wenn ich nur dadurch Deine Verzeihung erlange!“ antwortete Nâgasena.

Nachdem Nâgasenas weitere Schicksale mit aller Ausführlichkeit geschildert worden sind, kommt die Erzählung wieder auf den König Milinda zurück, welcher mit seinem Gefolge umherzieht.

Milinda fragt seine Räte: „Welchen wandernden Lehrer oder Brahmanen können wir heute Abend besuchen, um ihm Fragen zu stellen. Wer wird fähig sein, mit mir zu disputieren und meine Zweifel zu zerstreuen?“

Endlich spricht man dem Könige von Nâgasena; sofort begibt sich Milinda mit seinem ganzen Gefolge zu ihm, um sich mit ihm zu messen.

Um die Art und Weise der Disputationen zu kennzeichnen, wollen wir eine religiöse und eine philosophische Disputation hier wörtlich anführen:

Der König sprach: „Nâgasena, was ist das, was wiedergeboren wird?“

Nâgasena: „Name-und-Form wird wiedergeboren.“

Der König: „Wie? ist es ein und dasselbe „Name-und-Form“, das wiedergeboren wird?“

„Nein; aber durch dieses „Name-und-Form“ werden Taten vollbracht, seien sie nun gut oder schlecht, und aus diesen Taten (Karma) wird ein anderes „Name-und-Form“ wiedergeboren.“

„Wenn dem so ist, wird dann nicht das neue Wesen von seinem schlechten Karma befreit?“

Nâgasena: „Ja, wenn es nicht wiedergeboren würde; — aber gerade weil es wiedergeboren wird, o König. wird es nicht von seinem schlechten Karma frei.“

Der König: „Gib mir ein Beispiel!“

Nâgasena sprach: „Setze den Fall, ein Mann stiehlt eine Mangofrucht von einem anderen Manne und der Eigentümer der Mangofrucht ergreift ihn, bringt ihn vor den König und beschuldigt ihn eines Verbrechens. Wenn nun der Dieb sagte: „Mein König, ich habe keineswegs die Mangofrüchte dieses Mannes fortgenommen. Diejenigen, welche er in die Erde gesteckt hat, sind von denen verschieden, die ich genommen habe. Ich habe keine Strafe verdient. — Nun, würde er dann schuldig sein?“

„Selbstverständlich, Nâgasena, er würde Strafe verdienen.“

„Aber aus welchem Grunde?“

„Weil die letzte Mangofrucht aus derjenigen hervorgegangen ist, die der Eigentümer in die Erde gelegt hatte.“

„Und genau ebenso verhält es sich mit dem wiedergeborenen „Name-und-Form“, sprach Nâgasena.

Der König verlangte aber ein weiteres Beispiel und Nâgasena sprach:

„Es verhält sich so wie mit einem Feuer, das ein Mann in der kalten Jahreszeit anzündet und das er brennen lässt, nachdem er sich erwärmt, worauf er fortgeht. Wenn nun dieses Feuer das Feld eines anderen Mannes in Brand setzt, so dass dieser denjenigen, der das Feuer angezündet hat, ergreift und unter Anklage vor den König bringt — was wird dann geschehen, wenn der Ergriffene spricht: „Mein König, ich bin es nicht, der das Feld dieses Mannes in Brand gesetzt hat; das Feuer, welches ich zurückliess, war ganz verschieden von dem, welches sein Feld verbrannt hat — ich bin unschuldig“ — würde nun der Mann wirklich unschuldig sein?“

Der König: „Gewiss nicht; weil das zweite Feuer — der Mann mag sagen, was er will — aus dem ersten hervorgegangen ist.“

Hieran schliesst sich die gleiche Schlussfolgerung wie oben. —

Die philosophische Disputation, mit der wir schliessen wollen, lautet:

Der König sprach: „Wird man sofort einer Sache inne, wenn man sie zu Gesicht bekommt?“

„Allerdings, o König, wo das eine ist, ist auch das andere.“

„Und welches der beiden entsteht zuerst?“

„Zuerst das Sehen, dann der Gedanke.“

„Also gibt das Sehen dem Gedanken gleichsam einen Befehl und sagt: „Entstehe da, wo ich entstanden bin“ — oder gibt der Gedanke dem Sehen einen Befehl und sagt: „Wo Du entstehen wirst, da will ich entstehen.“

„Nein, so ist es nicht, o grosser König, zwischen den beiden findet keine Verständigung statt.“

„Wie kommt es aber dann, dass überall der Gedanke entsteht, wo Sehen ist?“ —

Es verlangt der König, dass ihm Nâgasena ein Beispiel zur Erläuterung gebe, und dieser spricht:

„Wenn es regnet — wohin wird das Wasser gehen?"

Der König: „Es wird der geneigten Ebene des Bodens folgen."

„Und wenn es nun wieder regnen sollte — wohin wird dann das Wasser gehen?"

„Es würde denselben Weg gehen, den das erste Wasser gegangen ist."

„Wie ist denn das — gibt also das erste Wasser dem zweiten gleichsam einen Befehl, indem es sagt: Gehe Du dahin, wo ich gegangen bin? Oder sagt das zweite zum ersten: Wohin Du auch immer gehen magst — ich folge Dir?"

Da sprach der König: „Nein, Nâgasena, so ist es nicht — es findet keine Verständigung zwischen den beiden statt. Ein jedes geht seinen Weg nach der Neigung, welche der Boden besitzt."

Nâgasena macht nun die Nutzanwendung auf die Beziehungen, die zwischen „Sehen und Gedanken" bestehen.

Dieses Beispiel ist ein interessanter Beweis für die Tatsache, dass sich die buddhistischen Philosophen schon 1800 Jahre vor Hume mit den Problemen der Erkenntnistheorie befasst haben.

Es ist zu hoffen, dass die „Fragen des Königs Milinda" in nicht ferner Zeit in die deutsche Sprache übersetzt werden. Jedenfalls würde eine derartige Übersetzung vieles dazu beitragen, das gebildete Publikum in Deutschland über den wahren Geist des Buddhismus zu unterrichten, der in den eigentlichen[1]) kanonischen Büchern häufig nicht so klar zu Tage tritt, wie in diesem merkwürdigen Werke eines geistesgewaltigen Künstlers.

---

[1]) Zu der Frage, warum die „Fragen des Königs Milinda" nicht dazu gehören, vgl. Rhys Davids' Vorrede zum 2. Band pag. XV.

Die Jâtakas, das älteste Fabel- und Märchenbuch der Menschheit.

Es sind 44 Jahre vergangen, seitdem Theodor Benfey in der Vorrede zu seinem herrlichen Werke über das indische Fabel- und Märchenbuch Pantschatantra die Vermutung ausgesprochen hat, dass die Quelle für jene zahlreichen Märchen, Fabeln, Parabeln und Legenden, die das Pantschatantra enthält, in buddhistischen Schriften zu suchen sei.[1] Wenn wir heute Benfey's Einleitung zu dem genannten Werke lesen, in welcher er die Wanderungen verfolgt, die die Fabeln und Märchen des Pantschatantra seit mehr als zwei Jahrtausenden in der Literatur so vieler Völker gemacht haben, wenn wir das ungeheuere Material, das Benfey mit erstaunlichem Fleisse auf sechshundert Druckseiten zusammengetragen hat, heute überblicken, dann überkommt uns ein Gefühl der Wehmut bei dem Gedanken, dass es Benfey nicht vergönnt gewesen ist, die Publikation des buddhistischen Urwerkes zu erleben, von dem alle jene Fabeln und Märchen ihren Ausgang genommen haben. Mit grossem Spürsinne wusste Benfey die Beweise für seine Annahme zu erbringen, dass ein grosser Teil aller Fabeln, die in die Literaturen der westlichen Völker übergegangen sind, aus dem buddhistischen Literaturkreise stamme. Es traf sich sehr günstig, dass der grosse Sinologe Stan. Julien Ende der fünfziger Jahren in zwei chinesischen Encyklopädien eine grosse Anzahl indischer Fabeln in chinesischer Übersetzung vorgefunden und Benfey das Material zur Verfügung gestellt hatte, aber trotzdem war es nicht

[1]) Benfey, Pantschatantra; Vorrede S. XI ff.



möglich, zu einem abschliessenden Urteile zu kommen, so lange das buddhistische Grundwerk unzugänglich war.

Nun hatte der wesleyanische Missionär auf Ceylon, Rev. Spence Hardy, im Jahre 1853 aus jüngeren süd-buddhistischen Quellen ein Werk zusammengestellt und unter dem Titel „A Manual of Buddhism“ herausgegeben.[1]) In diesem Werke erzählt der Verfasser, dass auf Ceylon eine singhalesische Übersetzung des in der Pâli-Sprache geschriebenen Jâtaka-Buches sehr populär sei, und dass nicht wenige der Fabeln, die in Europa unter der Bezeichnung „Aesop's Fabeln“ in Umlauf seien, in diesem Buche sich vorfänden. Spence Hardy fügt hinzu: „Die Shinghalesen pflegen den Recitationen aus diesem Buche die ganze Nacht hindurch anscheinend ohne Ermüdung zu lauschen und ein grosser Teil der Erzählungen ist selbst den Frauen vertraut.“ Dieser Passus in dem Werke des englischen Missionärs bewog den grossen dänischen Pâli-Forscher Viggo Fausböll in Kopenhagen, dem Jâtaka-Buche, mit dem er sich bereits früher beschäftigt hatte, aufs neue näher zu treten. Fausböll hatte im Jahre 1855 zum erstenmale das Dhammapada, jenes Schatzkästlein buddhistischer Moral und Ethik, herausgegeben und übersetzt. Der Erfolg, den er mit dieser Publikation erzielte, veranlasste ihn, sich dem Studium der in der Store Kongl. Bibliothek in Kopenhagen vorhandenen Sammlung von Pâli-Manuskripten zu widmen.

Das grösste Manuskript der Sammlung war das Jâtaka-Buch, das 806 Palmblätter[2]) enthielt. Bereits

[1]) Die zweite Auflage erschien 1880 im Verlage von Williams & Norgate in London.

[2]) Diese Palmblätter haben das Aussehen von 1—2 Millimeter dicken, schmutzig-gelben Holzplättchen; sie sind viereckig, etwa 50 Zentimeter lang und 6 Zentimeter breit; die darauf befindliche sehr undeutliche Schrift kann nur von einem geübten Auge gelesen werden.



1849 hatte Fausböll begonnen, einzelne Teile daraus abzuschreiben. Durch Spence Hardy's Bemerkungen angeregt, machte sich der dänische Forscher aufs neue ans Werk und hatte bereits im Jahre 1858 fast das ganze Manuskript abgeschrieben.[1]) Bald ergab sich jedoch eine unerwartete Schwierigkeit; Fausböll hatte in den Bibliotheken von London und Paris Exemplare desselben Manuskripts zu finden erwartet, aber drei Jahre lang durchsuchte er vergebens die Manuskript-Sammlungen im East-India House, in der Asiatic Society in London und in der Bibliothèque Impériale in Paris. Es stellte sich heraus, dass das vollständige Manuskript allein in Kopenhagen zu finden war. Nachdem Fausböll mehrfach Proben aus demselben veröffentlicht hatte, wurde er von vielen Seiten aufgefordert, den vollständigen Text herauszugeben und mit Hilfe der dänischen Regierung und der Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen begann er 1875 die Publikation des Jâtaka-Buches mit Kommentar. Noch einmal schien das Unternehmen in Frage gestellt: der englische Verleger fürchtete, dass der Absatz des Buches zu klein sein werde, um die Kosten zu decken. Da legte sich die Berliner Akademie der Wissenschaften in dankenswerter Weise ins Mittel und ermöglichte die Publikation, indem sie dem Verleger 1000 Mark Zuschuss zu den Druckkosten für jeden Band bewilligte. Jetzt war das Unternehmen gesichert; jedes Jahr wurden acht Bogen gedruckt, 1877 erschien der erste Band und der siebente Band im Jahre 1897.

Noch ist ein Ereignis zu erwähnen, das auf Fausböll's Arbeit sehr vorteilhaft eingewirkt hat. Der englische Minister-Resident in Mandalay, Oberst Duncan, schickte im Februar des Jahres 1878 an Fausböll ein vollständiges Exemplar der Jâtakas, nachdem er durch

---

[1]) Es waren in stenographischen Schriftzeichen etwa 1600 Quartblätter oder 400 Bogen, und in lateinischer Schrift etwa 800 Bogen.

einen Missionar von der Not gehört hatte, in der sich der dänische Gelehrte befand. Dieses Exemplar war in birmanischer Schrift abgefasst. Ein buddhistischer Priester sandte ausserdem noch eine Abschrift auf Papier, so dass der Herausgeber über drei Manuskripte verfügte.

Fausböll gibt das Werk in der Pâli-Sprache heraus, die sich zum Sanskrit verhält, wie das Italienische zum Lateinischen. Professor Rhys Davids hat 1880 damit begonnen, das Jâtaka-Buch ins Englische zu übertragen[1]) und hat dem ersten Bande seiner Übersetzung eine überaus geistvolle und formvollendete Vorrede mit auf den Weg gegeben. Unter Professor Cowells Leitung werden jetzt die übrigen Bände ins Englische übersetzt.

Das Jâtaka (sprich: Dschâtaka)-Buch ist eine Sammlung der buddhistischen Legenden von den Vorgeburten Buddhas. Diese Legenden gehören zu den ursprünglichsten Dokumenten der indischen Erzählungs-Literatur und stehen an der Spitze dieses gewaltigen Gebietes. Sie bauen sich auf den Anschauungen auf, welche die Buddhisten von der Wiedergeburt der Wesen hatten. Während in der Seelenwanderungslehre der Upanishad's noch behauptet wird, dass die Seelen toter Menschen zum Monde gingen, um von dort aus zur Erde hinab oder in Tiere zu gelangen, hat der Buddhismus eine durchaus eigenartige indische Lehre ausgebildet, welche es unternimmt, die Frage zu beantworten: „Was wird aus den Geschöpfen, wenn sie gestorben sind?“ Mit anderen Worten: „Was überlebt sie?“ Die buddhistische Lehre kennt den uns so geläufigen Begriff der Seele nicht, und also auch keine Seelenwanderung. Was den Menschen nach ihrer Anschauung überlebt ist eine sittliche Kausalität, die Summe und das

[1]) Unter dem Titel: Buddhist Birth Stories or Jâtaka Tales the oldest Collection of Folk-Lore extant. London, Trübner & Co.

Resultat seiner Thaten, und aus ihr entsteht ein neues Geschöpf. Diese sittliche Kausalität führt zu immer erneuten Wiedergeburten. Der höchste Lohn für den Buddhisten besteht aber in der endlichen Erlösung von dieser Kette der Wiedergeburten; in einem einzigen Leben kann dieses Ziel jedoch nicht erreicht werden, nur durch die ununterbrochene Arbeit vieler Generationen ist das Nirvâna zu erlangen. Buddha pflegte sein Leben lang bei allen Vorkommnissen seinen Jüngern von ähnlichen Ereignissen zu berichten, die ihm in seinen früheren Geburten begegnet seien. Wie uns Spence Hardy erzählt, rührt ein grosser Teil der Verehrung, die dem Buddha entgegengebracht wird, von der Annahme her, dass er im Laufe von Myriaden Zeitaltern während zahlloser Geburten freiwillig die schwersten Entbehrungen und Leiden ertragen habe, um hierdurch die Macht zu gewinnen, empfindende Wesen von dem Elend zu befreien, dem sie in jeder Gestalt des Seins ausgesetzt sind. Die Buddhisten nehmen an, dass Buddha schon vor Äonen seine Existenz hätte beenden können, dass er sich aber aus freiem Entschlusse trotzdem zum Besten der drei Welten in den Strom der Geburten gestürzt habe. Die Aufzählung der Gestalten, in welchen Buddha stets aufs neue geboren wurde, mutet uns seltsam an. Nach Spence Hardy's Aufstellung wurde er unter anderem wiedergeboren: 58 mal als König, 83 mal als Asket, 43 mal als Baumgott, 24 mal als Brahmane, zehnmal als Löwe, sechsmal als Elephant, viermal als Schlange, je zweimal als Fisch, Elephantentreiber, Ratte, Schakal, Krähe u. s. w., je einmal als Schmied, Frosch, Hase etc.

Buddha benutzte stets die Erzählungen aus einer seiner vielen Wiedergeburten, um seine Zuhörer in ihrer moralischen Vervollkommnung zu fördern; am Schlusse einer jeden Erzählung identifizierte sich Buddha selbst mit demjenigen menschlichen oder tierischen Wesen,

das richtig und moralisch gehandelt hatte. Diese Erzählungen sollen seine Schüler auswendig gelernt und unmittelbar nach dem Tode des Lehrers gesammelt haben. Die Sammlung wurde „Buch der 550 Jâtakas oder Wiedergeburten“ genannt. Der Überlieferung nach ist es etwa im Jahre 250 vor Christus verfasst und von dem grossen Missionar Mahinda nach Ceylon gebracht worden. Die Zahl 550 darf durchaus nicht wörtlich genommen werden, wenn sie auch in der einschlägigen Literatur stets so angegeben wird. Es sind so viele Erzählungen ineinander geschachtelt, dass eine genaue Zahlenangabe schwierig ist. Zudem liegt bei weitem noch nicht das ganze Material vor; führt doch Rhys Davids eine in singhalesischer Sprache vorhandene Jâtaka-Erzählung an, die nach seiner Schätzung etwa 150 der unterhaltendsten Anekdoten enthält! Und derselbe Forscher glaubt, dass die Sammlung, welche wir bereits besitzen, 2000 bis 3000 von einander unabhängige Erzählungen, Fabeln, Anekdoten und Rätsel birgt.

Nach dem heutigen Stande der Wissenschaft ist anzunehmen, dass das Jâtaka-Buch als solches im dritten oder vierten Jahrhundert vor Christus dadurch entstanden ist, dass die indischen Buddhisten jener Zeit alle Fabeln, Märchen und Legenden mit dem Buddha in solcher Weise in Verbindung zu bringen suchten, dass sie immer den besten Charakter, der gerade in der betreffenden Erzählung vorkam, mit Buddha (in einer seiner früheren Geburten) identifizierten und die Erzählung an sich für besonders heilig erklärten. Etwa im Jahre 200 vor Christus wurden die Jâtakas in der Pâli-Sprache zugleich mit dem Buddhismus nach Ceylon gebracht und alsdann in die singhalesische Sprache übersetzt. Die Manuskripte, die Fausböll's erster Text-Ausgabe zu Grunde liegen, sollen im 5. Jahrhundert nach Christus in der Pâli-Sprache zusammengestellt worden sein, doch ist diese Tatsache noch fraglich.

Die Bedeutung der Jâtakas für die Forschung ist eine doppelte. Zunächst gibt uns das Buch ein getreues Spiegelbild von dem alltäglichen Leben, den Gewohnheiten und der Anschauungsweise des Volkes, unter dem es vor mehr als zweitausend Jahren entstanden ist. Es kann getrost behauptet werden, dass das Jâtaka-Buch die älteste, vollständigste und wichtigste Sammlung von Volks-Literatur ist, die wir überhaupt besitzen. Was uns hier aber in viel höherem Masse interessiert, das ist die Bedeutung der Jâtakas als Urquelle für die meisten Fabeln, Märchen, Legenden, Anekdoten, die sich in den Literaturen aller Völker des Occidentes finden. Die alten Erzählungen des Buddha wandern seit zwei Jahrtausenden in wechselnden Gewändern von Volk zu Volk; überall haben sie sich Bürgerrecht erworben; die Jugend lauscht ihnen mit Staunen und Bewunderung, die Schriftsteller bauen ihre Schöpfungen auf ihnen auf, ganze Literaturzweige stützen sich auf sie, und aus der Literatur gehen die Erzählungen aufs neue in veränderter Form zum Volk zurück. Im Süden werden sie anders gestaltet, als im Norden, überall nehmen sie nationale Elemente auf, hier gibt ihnen ein grosser Denker einen Hauch seines Geistes mit auf den Weg, dort durchtränkt sie der Volksgeist mit frischen Elementen und verleiht ihnen eine neue Färbung. Welche Fülle von Metamorphosen! Der Forscher sucht verzweifelnd nach dem Ariadnefaden, der ihn durch dieses Labyrinth geleiten soll. Fragen häufen sich auf Fragen, Hypothesen werden kühn aufgestellt und scharfsinnig widerlegt. Bald sind es bahnbrechende Forschungen der Historiker, die helles Licht auf dunkle Gebiete werfen, bald geistvolle Deutungen der Philologen. Ja, selbst Zoologen und Geographen haben dazu beigetragen, die vorhandenen Rätsel einer endgültigen Lösung nahe zu bringen. Das Material ist so gewaltig, die Verbreitung

der Fabeln eine so ungeheuere, dass es unendlichen Reiz gewährt, diese Erzählungen auf ihren Kreuz- und Quer-Fahrten zu verfolgen. Benfey hat in seiner klassischen Einleitung zum Pantschatantra in dieser Beziehung bereits Ausserordentliches geleistet; aber wer vermöchte diesen Stoff zu erschöpfen? Es ist fast zweifellos festgestellt, dass unsere deutschen Schildbürger-Geschichten ebenso gut aus den Jâtakas stammen, wie das Urteil Salomonis, das uns im Buche der Könige erzählt wird, wie die Erzählung von dem Pfunde Fleisch in Shakespeare's „Kaufmann von Venedig". Wir vermögen den Einfluss der buddhistischen Fabeln ebensowohl bei Chaucer und Spenser nachzuweisen, wie im Decamerone, in Shakespeare's „König Johann", im Papageienbuch, im „Reinecke Fuchs", in der Sage vom Mann im Monde; in der chinesischen, syrischen, arabischen Erzählungs-Literatur und in den Märchenbüchern, die unsere Kinder mit Staunen und Bewunderung verschlingen.

Namentlich durch Aesop kamen die Fabeln zu allen Völkern Europas, und die Erzählungen, welche ursprünglich in der Kindheit der Menschheit die Buddhisten im fernen Osten moralisch erziehen sollten, wurden im Occident ein Mittel zur Unterhaltung und oft auch zur Erziehung der Kinder wie der Erwachsenen. Lafontaine entnahm seine Fabeln dem Buche „Kalilah und Dimnah", einer arabischen Übersetzung des Pantschatantra, die im Jahre 750 unserer Zeitrechnung unter dem Titel „Kalilag und Damnag" ins Syrische übersetzt wurde. Benfey hat uns zuerst darüber unterrichtet, dass dieses Fabelbuch ursprünglich ein „Fürstenspiegel" war. Fabeln eigneten sich ganz besonders zu diesem Zwecke; konnte der Erzieher doch seinem fürstlichen Zögling unter der Hülle von Fabeln Lehren beibringen, deren nackte Darstellung einem orientalischen Despoten gegenüber durchaus nicht ungefährlich gewesen wäre. Es ist eine ungemein interessante Tatsache, dass Lafontaine seine Fabeln

tausend Jahre später genau für den gleichen Zweck abgefasst hat. Man sehe nur seine an den Dauphin gerichtete Vorrede nach. Aber lange vor Lafontaine wurde das ursprünglich buddhistische „Kalilah und Dimnah“-Buch überarbeitet. Die Araber brachten es nach Südeuropa und bald wurden seine Fabeln in die Sprachen des Occidentes übersetzt. Vor allem waren es Juden, welche handeltreibend auf ihren Fahrten mit den Arabern in innige Berührung kamen und auf diese Weise die Fabeln kennen lernten. Es ist daher gar nicht zu verwundern, dass ein Jude namens Simeon Seth im Jahre 1080 zuerst die Fabeln in eine europäische Sprache, und zwar in die neugriechische, übertrug. Ein zweiter übersetzte eine andere Fassung desselben Buches ins Hebräische, und ein dritter, Johann von Capua, übertrug diesen hebräischen Text zwischen 1273—1278 ins Lateinische. Rasch folgten eine spanische, eine weitere lateinische und schliesslich deutsche, italienische, französische und englische Übersetzungen. Die Hunnen haben bei ihren Raubzügen unter Dschengis Khan die Fabeln auch nach Ungarn und Slavonien gebracht; nicht minder haben die Kreuzzüge zu ihrer Verbreitung viel beigetragen.

Sehen wir uns nun eine dieser Fabeln in ihrer ursprünglichen Gestalt an. Als Beispiel möge eine Tierfabel, die „Kranich-Jâtaka“, dienen.[1]) Nach einer Einleitung, in welcher angegeben wird, bei welcher Gelegenheit der Meister diese Fabel zur Belehrung vorgetragen hat, folgt das Stück selbst in folgender Form:

In früherer Zeit lebte der Bodhisattva (der zukünftige Buddha) in einem Walde als Baumgott, und zwar in einem Baume, der dicht bei einem Lotusteiche stand. Nun ereignete es sich einmal, dass in dem nicht übergrossen Teiche, worin viele Fische waren, zur Sommerzeit das Wasser

---

[1]) Aus Kern-Jacobi „Der Buddhismus“. Leipzig, Otto Schulze, 1892. — Bd. I, 329 ff.

knapp wurde. Da kam ein Kranich auf den Gedanken die Fische zu überlisten und zu fressen. In der Absicht begab er sich zum Rande des Wassers und nahm eine Stellung ein, als ob er in ernstes Nachdenken versunken sei.[1]) Als die Fische ihn in dieser Stellung sahen, fragten sie ihn: „Meister! was stehst Du da so nachdenklich? — „Ich mache mir aus Sorge um Euch Gedanken." — „Nun, warum denn, Meister?" — „Weil ich bei mir denke: Was werden die armen Fische wohl anfangen, da jetzt in diesem Teiche so wenig Wasser ist und die Sonne so sehr heiss scheint?" — „Was sollen wir denn tun, Meister?" — „Wenn Ihr meinem Rate folgen wollt, werde ich Euch, einen nach dem andern, in den Schnabel nehmen und nach einem grossen Teiche tragen, den Lotusblumen von allen Farben bedecken." — „Meister, seit Anbeginn der Dinge hat sich noch nie ein Kranich für die Fische besorgt gezeigt; Du willst uns, einen nach dem andern, auffressen." — „Nein, ich werde Euch nicht auffressen, wenn Ihr mir traut. Glaubt Ihr nicht, dass ein solcher Teich da ist, so gebt mir einen von Euch mit, um ihn in Augenschein zu nehmen." Die Fische glaubten ihm und gaben ihm einen halbblinden, grossen Fisch mit, weil dieser nach ihrem Dafürhalten sich ebensogut im Wasser als auf dem Lande zu helfen wusste. Der Kranich nahm denselben mit sich, setzte ihn ins Wasser, damit er den ganzen Teich kennen lerne und brachte ihn darauf zu den anderen Fischen zurück. Der alte Fisch schilderte die Beschaffenheit des Teiches als günstig. Da bekamen die anderen nach Anhörung seines Berichtes Lust, dahin zu ziehen, und sie sagten zum Kranich: „Gut, Meister, bringe uns nur fort." Der Kranich nahm nun

[1]) Der auf einem Beine stehende Kranich oder Storch, der unbeweglich, wie in Gedanken versunken dasteht, ist den Indern das Bild des scheinheiligen Asketen.

zuerst den einäugigen grossen Fisch und brachte ihn an das Ufer des Teiches, liess sich dann aber auf einem Crataevabaume nieder, der am Wasserrande stand. Er legte ihn auf einen Zweig, durchbohrte ihn mit seinem Schnabel und tötete ihn, worauf er das Fleisch frass und die Gräte am Fusse des Baumes niederwarf. Sofort kehrte er zu den Fischen zurück und sagte: „Jenen Fisch habe ich ins Wasser gesetzt, nun mag sich ein anderer melden!“ Auf diese listige Weise nahm er die Fische einen nach dem anderen fort und frass sie auf, bis auch kein einziger mehr vorhanden war. Es war nur ein Krebs übrig geblieben. Da der Kranich auch diesen zu fressen wünschte, sagte er zu ihm: „Ich habe alle Fische nach einem grossen Teiche gebracht und dort ins Wasser gesetzt; komm, ich will Dich auch hinüberbringen.“ — „Wie willst Du mich denn festhalten?“ — „Ich werde Dich mit dem Schnabel festhalten.“ — „Dann wirst Du mich fallen lassen; nein, ich gehe nicht mit Dir.“ — „Sei nicht bange, ich werde Dich ordentlich festhalten.“ Der Krebs dachte: Es ist kein wahres Wort daran, dass er die Fische nach dem Teiche gebracht haben will; aber es würde doch wohl gut sein, wenn er mich dort ins Wasser setzte. Sollte er etwas Schlimmes im Schilde führen, dann werde ich ihm den Hals durchkneifen und ihn so umbringen. Er sagte darauf zum Kranich: „Mein lieber Kranich, Du wirst mich kaum ordentlich festhalten können, aber ich kann Dich fest umklammern. Wenn Du mir erlaubst, mich mit meiner Scheere an Deinem Halse festzuhalten, will ich mit Dir gehen.“ Der Kranich willigte ein, ohne zu merken, dass der andere ihn überlisten wollte. Der Krebs umklammerte fest den Hals des Kranichs wie mit einer Schmiedezange und sagte: „Nun vorwärts!“ Der Kranich brachte ihn zunächst dahin, von wo er den Teich sehen konnte, und schlug dann die Richtung nach dem Crataevabaum ein. Der Krebs

sagte: „Onkel, der See liegt dort, aber Du steuerst ja hierhin!“ Der Kranich sagte: „Du bist mir ein lieber Neffe, der viel von seinem Onkel hält! Es kommt mir vor, als ob Du mir befehlen wolltest, weil ich Dich über mich gesetzt habe, so dass Du mich für Deinen untertänigsten Diener ansiehst. Sieh' mal da unter dem Baume den Haufen Gräten! Gerade wie ich alle die Fische aufgefressen habe, so werde ich Dich auch verspeisen.“ Der Krebs erwiderte: „Die Fische sind infolge ihrer Torheit von Dir gefressen worden; aber ich werde mir das nicht gefallen lassen. Im Gegenteil werde ich Dich umbringen, und wenn ich doch sterben soll, dann sollen wir beide sterben.“ Mit diesen Worten zwickte er den Hals des Kranichs, der mit tränenden Augen in Todesangst ausrief: „Gebieter, ich werde Dich nicht verzehren; schenke mir das Leben!“ Der Krebs sagte: „Das werde ich tun, wenn Du mich in den Teich setzest.“ Der Kranich kehrte nun nach dem Rande des Wassers zurück und setzte den Krebs im Schlamm am Ufer nieder. Aber ehe der Krebs sich ins Wasser begab, kniff er des Kranichs Hals durch, wie man einen Lotusstengel mit einer Scheere durchschneidet. Beim Anblick dieser sonderbaren Begebenheit rief der Baumgott so laut Bravo, dass der Wald widerhallte, und er sprach dann mit lieblicher Stimme folgende Strophe:

> Es geniesst nicht der Arglist'ge
> Die frohe Ernte seiner List,
> Denn es ergeht dem Arglist'gen,
> Wie es dem Kranich mit dem Krebs ergangen ist.

Darauf folgt die Anwendung der Fabel auf den Vorfall, welcher dem Meister Veranlassung zu seiner Erzählung gab. Sie besteht darin, dass eine der Personen mit dem Kranich verglichen oder identifiziert wird, eine andere mit dem Krebs und der Meister mit dem Baumgott.

Dieses Beispiel wird genügen, um die Art und Weise anschaulich zu machen, in welcher die Jâtakas

abgefasst sind. Ich kann indessen nicht schliessen, ohne nochmals des Mannes zu gedenken, der mit zäher Energie sein arbeitsames Leben der Herausgabe des Jâtaka-Buches gewidmet hat. Der bescheidene dänische Forscher, der unentwegt sein grosses Ziel im Auge behalten hat und heute noch mit jugendlicher Tatkraft seine Arbeit fördert, ist in der Tat eine ehrwürdige Erscheinung.

In dem in Calcutta erscheinenden buddhistischen Blatte „Journal of the Maha-Bodhi Society" hat Fausböll (im Aprilheft 1900) eine kleine Autobiographie veröffentlicht, in welcher er sagt: „Ich bin am 22. September 1821 in einem Pfarrhause auf dem Lande geboren, wo ich bis zu meinem zwölften Jahre lebte. Hierauf wurde ich nach Aarhuus in die Lateinschule geschickt, wo ich sechs Jahre lang blieb. Jm Jahre 1838 bezog ich die Universität Kopenhagen, wo ich eine Zeit lang Theologie studierte und 1847 „candidatus theologiae" wurde. Aber das Wissensgebiet, das mich stets am meisten angezogen hatte, war das Sprachstudium. Nachdem ich bereits als junger Student die Werke unseres berühmten Linguisten Rask gelesen hatte, fühlte ich mich am meisten von dem angezogen, was er in seinen Schriften über indische Sprachen und Literatur zu sagen wusste. Nachdem ich zunächst zehn Jahre lang unter der Leitung von so vortrefflichen Lehrern wie Hammerich und Westergaard Sanskrit studiert hatte, ging ich endlich zum Studium des Pâli über, welches ich als mein Spezialfach ausbildete. Im Anfang fand ich grosse Schwierigkeiten. Einzig und allein Clough's Pâli-Grammatik half mir in Verbindung mit meiner Kenntnis der Sanskritsprache über die erste Zeit hinweg. Mit diesen beiden Hilfsmitteln ausgerüstet nahm ich die ersten Pâli-Manuskripte in Angriff, von denen mir viele zur Verfügung standen, denn Rask hatte 1823 der Grossen Königl. Bibliothek eine bedeutende Anzahl von Pâli-Werken zum Geschenk gemacht, welche

er auf Ceylon erworben hatte. Zu damaliger Zeit war es die grösste Sammlung, welche ausserhalb Indiens zu finden war, und es dauerte einige Zeit, bis es mir gelang sie zu lesen. Es kostete mich mehrere Jahre schwere Arbeit, bis ich endlich im Jahre 1855 jene bewunderungswerte Spruchsammlung, das Dhammapada, herausgeben konnte, die ich mit einer lateinischen Übersetzung und Noten versah. Die zweite Auflage dieses Buches erschien im April 1900, also nach 45 Jahren! Die Gelehrtenwelt nahm diesen ersten Versuch sehr wohlwollend auf; das Buch wurde mehrfach ins Englische, Französische und Deutsche übersetzt. Es hat vieles dazu beigetragen, um das Studium der Pâli-Sprache zu fördern und den Buddhismus in der ganzen Welt bekannt und geehrt zu machen. (Das Buch befand sich auch in Schopenhauers Bibliothek. D. V.) Nach dem Erscheinen des Dhammapada besuchte ich England und Frankreich in den Jahren 1858—1860, um nach Manuskripten zu suchen. Mein Aufenthalt in England war die angenehmste Zeit meines Lebens. Ich wurde mit grosser Liebenswürdigkeit aufgenommen und machte die Bekanntschaft vieler Forscher. Aber von den Manuskripten der Jâtakas, nach denen ich in erster Linie suchte, fand ich nur Bruchstücke. Viele Schwierigkeiten türmten sich auf. Professor Westergaard wünschte zuerst nur einen Auszug aus den Jâtakas, was ich nicht übernehmen konnte, weil es mir an genügendem Materiale fehlte. Jetzt kam mir aber der ausgezeichnete Forscher Robert Ç. Childers zu Hilfe, dessen vorzeitiger Tod so tief zu beklagen ist. Er machte mich mit dem gelehrten und unermüdlichen Buddhisten-Priester W. Subhuti bekannt, der mir innerhalb der folgenden 20 Jahre eine durchgesehene Transcription der Jâtakas auf Papier sandte. Des weiteren lieferte mir Colonel Duncan eine burmesische Abschrift des Buches, und so war es mir endlich im Jahre 1877 möglich, den ersten Band der

Jâtakas zu veröffentlichen. 1897 vollendete ich den 7. Band. Niemand kann sich vorstellen, wie glücklich ich mich fühle, wenn ich daran denke, dass mir Gott die Kraft verliehen hat, dieses mühsame Werk zu Ende zu führen. Ihr Buddhisten müsst meiner Meinung nach Professor Cowell sehr dankbar dafür sein, dass er es ins Englische übersetzen liess, damit es von jedermann geschätzt werden könne. Von meinen anderen Versuchen werden Sie vielleicht meine kleineren einleitenden Jâtakas kennen: Five Jâtakas 1861, Two Jâtakas 1870, The Dasaratha-Jâtaka 1871 und Ten Jâtakas 1872.[1]) Wenn Sie die Vorrede zu dem letzteren Buche noch nicht kennen, möchte ich Ihre besondere Aufmerksamkeit darauf lenken; weil sie Ihnen voraussichtlich ebenso vieles Vergnügen bereiten wird, wie dem siamesischen Prinzen Devawongse. (Diese Vorrede beginnt nämlich mit den Worten: „Je mehr ich über Buddha nachdenke, desto mehr muss ich ihn lieben," pflegte der christliche Regierungs-Schulmeister zu sagen und Fausböll gibt ihm recht. D. V.).

Endlich bleibt noch meine Ausgabe des Sutta Nipâta[2]) mit einem kompletten Glossar zu erwähnen, an der ich von 1885—1894 gearbeitet habe und die, zusammen mit dem Dhammapada, eine zeitlang vergriffen war.

Nachdem Sie alles dieses über mein Wirken wissen, werden Sie wohl denken, dass ich ein Buddhist sei. Dieses ist jedoch nicht der Fall. Allerdings bin ich sehr froh darüber, dass es mir vergönnt gewesen ist, soviel für den Buddhismus tun zu können — und dieses Viele ist in Wirklichkeit nur sehr wenig in Anbetracht

[1]) Fausböll hat dieses Buch Robert C. Childers gewidmet.

[2]) Der Verfasser dieses Buches hat 1889 mit der Herausgabe der deutschen Übersetzung des Sutta-Nipâta nach Fausböll's Text begonnen.

dessen, was auf diesem weiten Forschungsgebiete noch zu tun bleibt — denn ich bewundere den Buddhismus und glaube nicht, dass jemals da, wo er geherrscht hat, solche Abscheulichkeiten und solche Grausamkeiten verübt worden sind, wie vom Christentum. Denn die Christen haben ja die Menschen wegen ihres religiösen Glaubens zerfleischt und verbrannt und ihre Mitgeschöpfe zu hunderttausenden politischer Zwecke wegen hingemordet. Aber noch bin ich kein Buddhist und ich denke auch nicht, dass ich jemals einer werde, denn ich glaube an einen persönlichen Gott. Und wenn ich wählen muss zwischen dem Glauben an eine fortgesetzte Existenz des Aham (des Ich) auf der einen Seite, und dem Glauben an den Nihilismus oder die absolute Vernichtung des Aham und der persönlichen Existenz im Nibbâna (Nirvâna) auf der anderen Seite, kann ich nicht umhin, mich für den absoluten Wert der Persönlichheit zu entscheiden, denn nichts anderes hat für mich solchen Wert. Auch kann ich keinen Nutzen darin erkennen, dass Christus und Buddha Liebe und Barmherzigkeit predigen, wenn der Gegenstand der Liebe und der Barmherzigkeit ein wertloses unkörperliches Ding ist. Meiner Meinung nach ist Aham und Karma (Ego, der Täter und die Tat, welche korrelat sind), in dieser Weise real, eines ist so gut, so wertvoll, so absolut wie das andere. Es ist sinnlos zu sagen, dass das Karma fortwirke und dass es ewig sei, ohne zu sagen, dass dasselbe mit Aham (dem Ich) der Fall sei. Und liegt nicht ein Widerspruch in Buddhas System darin, dass man an die Wanderung der Seelen von einer Existenz in die andere glauben soll, während man gleichzeitig die Wirklichkeit der Seele, des Endzwecks, des Aham, der Persönlichkeit leugnet?

Um es kurz zu sagen: ich glaube weder an den Atheismus, noch an den Pantheismus, vielmehr glaube ich an einen persönlichen Gott."

Dieses Glaubensbekenntnis ist um so interessanter, als der Glaube an einen Gott von den Buddhisten als grosse Ketzerei betrachtet wird. Das „Journal of the Maha Bodhi Society“ ist ein Propaganda-Blatt für den Buddhismus — dem ungeachtet druckt es dieses ketzerische Bekenntnis ruhig ab. Die Intoleranz, welche im Abendlande an der Tagesordnung ist, hat im Buddhismus niemals eine Stätte gefunden. Hier ist ein Gebiet, auf dem der Buddhismus ohne alle Frage von jeher auf viel höherer kultureller Stufe gestanden hat, als die verschiedenen christlichen Bekenntnisse.

Fausböll wirkt seit 1878 als Nachfolger Westergaard's als ordentlicher Professor an der Universität Kopenhagen. Es ist ein erhebendes Gefühl, dass gerade von deutscher Seite sein Wirken so hochgestellt worden ist, wie er es verdiente. Die Berliner Akademie der Wissenschaften hat für jeden Band der Jâtakas tausend Mark beigesteuert[1]) und die Bopp-Stiftung hat dem grossen dänischen Forscher im Jahre 1888 den ganzen zur Verfügung stehenden Fond zuerkannt.

Die Jâtakas aber werden stets ein Denkmal für Fausböll bleiben — dauernder als Erz.

Die Reservatio mentalis in der indischen Märchen-Literatur und in Tristan und Isolde.

Seitdem sich die Tagespresse infolge des Aufsehens, das die Grassmann'sche Broschüre erregt hat, so intensiv mit der Moraltheologie befasst, welche von der römisch-katholischen Kirche gelehrt wird, sind Gegenstände wie der des Probabilismus und der Reservatio mentalis[2])

[1]) Albrecht Weber gebührt vor allem das Verdienst, Fausbölls Bedeutung anerkannt zu haben und in Deutschland für ihn eingetreten zu sein.

[2]) Der innere Vorbehalt beim Eid.

wieder aktuell geworden. Unter diesen Umständen ist es vielleicht von Interesse, dass die Reservatio mentalis, speziell in jenem Falle, wo sie von der Ehefrau dem Ehegatten gegenüber angewandt wird, schon viele Jahrhunderte vor Liguori und Gury in indischen Fabeln eine wichtige Rolle spielt. Theodor Benfey hat in seinem 1859 erschienenen Werke über das Pantschatantra wohl zum erstenmale auf das Vorkommen der Reservatio mentalis in den indischen Fabeln hingewiesen, und wir wollen nachstehend den Inhalt dieser Fabeln mitteilen.

Zunächst erwähnenswert ist die 15. Erzählung in der Çukasaptati (die 70 Erzählungen eines Papageien). In dieser wird von einer ungetreuen Gattin namens Çriyâdêvî erzählt, welche von ihrem Schwiegervater überrascht wurde, als sie mit ihrem Buhlen zusammen war. Der Schwiegervater zog ihr eine Spange vom Fusse und nahm diese mit sich. Als die Ungetreue das bemerkt hatte, schickte sie ihren Buhlen eiligst weg und ging zu ihrem Gatten, den sie plötzlich aus dem Schlafe weckte, indem sie sich bitter bei ihm darüber beklagte, dass ihr der Schwiegervater eine Spange vom Fusse gezogen habe, während sie bei ihrem Gemahl gewesen sei. Am andern Morgen verlangte der Gatte die Spange zurück, aber der Schwiegervater beschuldigte seine Schwiegertochter, dass sie bei einem fremden Manne gewesen sei. Çriyâdêvî leugnet und erklärt sich bereit, ein Gottesurteil anzurufen, indem sie spricht (das Folgende geben wir nach Richard Schmidts Übersetzung)[1]: „Hier im Dorfe steht im Norden ein Yaksha, zwischen dessen Beinen will ich hindurchgehen. Wer auch immer die Wahrheit sagt, der geht zwischen den Beinen unversehrt hindurch, das ist bekannt.“ Als der

[1]) Die Çukasaptati, aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Schmidt. Kiel, C. F. Haeseler, 1894, pag. 29 ff.

Schwiegervater dazu seine Einwilligung gegeben hatte, ging die Ungetreue, ehe es Tag ward, in das Haus des Buhlen und sprach zu ihm: „He! Geliebter! frühmorgens will ich, eines Gottesurteils halber, zwischen den Beinen des Yaksha hindurchgehen. Du musst dorthin kommen, dich wahnsinnig stellen und mir um den Hals fallen.„ Als er zugesagt hatte, ging sie in ihr Haus zurück. Am Morgen nun versammelte sie alles Volk, nahm Blumen, unenthülstes Korn u. s. w., ging nach dem Tempel des Yaksha, nahm in dem nahen Teiche ein Bad und ging den Yaksha anzubeten, als ihr Buhle nach der vorher getroffenen Verabredung als Wahnsinniger seine beiden Arme um ihren Hals schlang. Da rief sie: „He! was soll das?“ und ging nochmals baden, während der Verrückte von den Leuten an der Gurgel gepackt und vom Platze entfernt wurde. Als sie ihr Bad vollendet hatte, trat sie zu dem Yaksha, erwies ihm mit Blumen, Spezereien u. s. w. ihre Verehrung und sprach, so dass alle es hören konnten: „He! Ehrwürdiger Yaksha! wenn mich ausser dem eigenen Gatten und diesem Verrückten noch ein anderer Mann jemals berührt hat, dann möge ich zwischen deinen Beinen hindurch keinen Weg finden.“ Mit diesen Worten schritt sie vor den Augen aller Welt zwischen die Beine und hindurch; und der Yaksha stand da, indem er ihre Schlauheit im Herzen lobte. Sie aber ging in ihre Behausung, indem sie von allen Leuten als Gattentreue gepriesen wurde.

Ein weiteres Beispiel für die Reservatio mentalis findet sich in einer Erzählung der mongolischen Märchensammlung „Die Geschichte des Ardschi Bordschi Chan“, welche B. Jülg in seiner im Jahre 1867 zu Innsbruck erschienenen Schrift „Mongolische Märchen“ mitteilt. Da diese Erzählung zu lang ist, um hier ausführlich wiedergegeben zu werden, wollen wir uns auf eine gedrängte Inhaltsangabe beschränken.

Vor Zeiten lebte ein König, der eine Tochter namens Naran Gerel („Sonnenschein“) hatte. Diese Tochter wurde so streng gehalten, dass jedem, der sie ansah, die Augen ausgestochen, und jedem Manne, der in ihr Zimmer trat, beide Beine entzweigeschlagen wurden. Eines Tages erlangte aber die Tochter doch die Genehmigung auszufahren, nachdem allen Männern und Frauen geboten worden war, die Fenster und Türen zu schliessen und nicht herauszutreten. Ein Minister namens Ssaran (Mond) war aber doch auf den Söller gestiegen, um die Königstochter zu sehen. Als ihn Naran erblickte, machte sie ihm Zeichen, die der Minister nicht verstand. Er ging darum nach Hause zu seiner klugen Frau, welche ihn darüber aufklärte, dass ihn die Königstochter eingeladen habe, sie zu besuchen. Die Frau gab ihm einen Edelstein mit auf den Weg, indem sie bemerkte, dass er ihm vielleicht vonnöten sein werde. In ihrem Blumengarten traf nun der Minister die Königstochter, und sie blieben bis Sonnenaufgang zusammen. Aber dann erschien der Beamte, der die Aufsicht über den Garten hatte, mit hundert Bewaffneten. Er erkannte die Königstochter und den Minister und setzte beide ins Gefängnis, indem er sich sagte, dass es ein gutes Werk sei, solch ein Mädchen unschädlich zu machen, um dessentwillen den Leuten die Augen ausgestochen und die Beine entzweigeschlagen würden.

Mit Hilfe eines Mannes, dem Naran den Edelstein geschenkt hatte, wurde die Frau des Ministers von dem Geschehenen unterrichtet. Sie machte sich gleich auf den Weg, indem sie ein Körbchen mit Früchten mitnahm, die sie angeblich ihrem kranken Gemahl bringen wollte. Der Aufsichtsbeamte liess sie hinein, indem er sprach: „Bei einem Weibe sind viele Reden unnötig, — tritt rasch ein und wenn Du ausgeteilt hast, so komme wieder heraus.“ Aber die Gemahlin des Ministers setzte der Naran den Hut auf, welchen sie trug, liess sie

hinausgehen und blieb selbst bei ihrem Manne zurück. Als nun der König erschien, den man herbeigerufen hatte, fand er seine Tochter nicht, sondern lediglich den Minister zusammen mit dessen eigener Frau, welcher den König belog, indem er erzählte, sie beide seien im Blumengarten gewesen und der Aufsichtsbeamte habe sie irrtümlicherweise verhaftet. Da wurde der König zornig und übergab dem Minister den Aufsichtsbeamten samt den hundert Bewaffneten auf Gnade und Ungnade. Der Aufsichtsbeamte erklärte aber, er halte trotz alledem daran fest, dass es Naran gewesen — er wolle gern sterben, doch solle Naran zuvor einen Reinigungseid über Gerstenkörnern schwören: „Bei einer solchen Gelegenheit pflegt alles, was Gerstenkorn heisst, sobald ein Mensch schwört, der vorher Böses getan hat, auf falsche Worte hin mächtig in die Höhe zu schiessen, auf wahre Worte hin wächst sicherlich nichts." —

Nun heisst es weiter wörtlich im Texte der mongolischen Erzählung: Naran Gerel sprach zu ihrem Vater: „Warum soll ich, Deine einzige Tochter, schwören? Mag ich aber nun eingezogen oder zuchtlos mich aufgeführt haben, vor einer zahlreichen Menge will ich den Eid leisten." Der König ging darauf ein und liess mittelst einer Kundmachung das Volk sich versammeln.

Als die Gemahlin des Ministers dies erfahren, bestrich sie ihren Mann am ganzen Leibe mit schwarzer Farbe und, indem sie ihn auf diese Weise ganz schwarz aussehend gemacht, gab sie ihm folgende Anweisung: „Zur Stunde, wenn sich die Königstochter Naran daran macht, bei der Führung ihres Prozesses mittelst Gerstenkörnern den Eid zu leisten, da begib Dich, das eine Auge halb schliessend, auf einem Fuss hinkend, blindlings, blödsinnig lachend, ein als Stab dienendes Holz in die Hand nehmend, unter allerlei bösartigen Bewegungen

in die zahlreiche Versammlung; bei dieser Gelegenheit wird vielleicht die Königstochter Naran irgend einen Ausweg finden; den königlichen Untertanen suche ihr Essen wegzunehmen.“ Mit solchen Anweisungen entliess sie ihn. Als er nun diesen Vorschriften gemäss auftrat, sprach der König: „Entfernt doch dieses widrige, abscheuliche Wesen, das man nicht anschauen kann.“ Während ihn nun die Minister, den Abscheu gegen ihn noch mehr erregend, etwas weiter zurückstiessen, erhob sich die Königstochter Naran und sprach zu ihrem Vater also: „Während ich unschuldig bin, hat mich dieser Aufsichtsbeamte verleumdet. Indessen über diesen Gerstenkörnern hier zu schwören, verstohlene Liebe, so lange man jung heisst, gänzlich abzuschwören, das wäre gegen alle Gewohnheit. Dessenungeachtet aber will ich, indem ich auf irgend ein Mannsbild hinweise, den Eid leisten. Wenn ich nun auf einen schönen Mann hinweisen und schwören wollte, so würde ich neuerdings mit diesem Scherz treiben. Ich zeige Euch daher diesen missgestalteten Menschen hier, bei ihm will ich schwören, sprecht nur Euere Zustimmung dazu aus.“ Da riefen die sämtlichen Minister: „Wie kann die Königstochter auf ein so hässliches, widriges Geschöpf hinweisen und bei ihm schwören?“

Doch Naran antwortete: „Das verschlägt nichts; lasst mich einmal mit dem in Wirklichkeit verbunden gewesen sein; was für ein besonderer Mut gehört denn dazu, ein nichtiges Geständnis abzulegen?“ Dabei erhob sie sich und begann also: „Von klein an bis auf heute habe ich meines königlichen Vaters Namen nimmermehr befleckt; der einzige Mann, den ich geliebt, ist dieser missgestaltete Mensch hier; mit einem andern Manne ausser ihm habe ich nimmer Umgang gepflogen.“ In solchen Worten leistete sie ihren Eid. Da sie ihrerseits die Wahrheit gesprochen, so erhoben sich die Gerstenkörner auch nicht im Geringsten. Der König an

der Spitze und alle insgesamt glaubten jetzt an die Unschuld der Königstochter Naran. Den Aufsichtsbeamten liess der König hinrichten, den Minister liess er straflos ausgehen."

Wie die meisten Erzählungen indischen Ursprungs hat auch die Geschichte aus der Çukasaptati mannigfache Wanderungen erlebt. Benfey verfolgt sie zu den Arabern, und was noch wichtiger ist, bis in den Heptameron, der Novellensammlung der Margarete von Valois, indem er darauf hinweist, dass in der 38. Novelle ein angeschuldigtes Mädchen mit einer Reservatio mentalis auf die Hostie schwört, um ihren Bruder, einen Geistlichen, zu entlasten von schwerer Schuld.

Jülg hat in seiner obengenannten Schrift die Behauptung verfochten, dass die mongolische Erzählung aus der „Geschichte des Ardschi Bordschi Chan" die Urquelle für die Erzählung von dem Gottesurteil in Gottfried von Strassburgs berühmter Dichtung „Tristan und Isolde" sei. Die Königin Isolde muss sich durch das Berühren des glühenden Eisens von dem Verdachte reinigen, dass sie mit Tristan, dem Neffen des Königs, sträflichen Umgang gehabt habe. Auf dass sie den gleichzeitig zu leistenden Reinigungseid zu leisten vermöchte, hatte sie den Tristan, der unerkannt in Pilgerkleidung auf ihren Ruf zu ihr geeilt war, bewogen, sie von einer Barke in seinen Armen ans Land zu tragen und vor den Augen aller Ritter mit ihr zur Erde zu fallen. Über den Reinigungseid der Isolde, bei welchem sie mit einer Reservatio mentalis schwört, heisst es in Gottfried von Strassburgs Dichtung (bearbeitet von Wilhelm Hertz, Stuttgart 1894, Cotta, Seite 350 ff.):

„Herr König, fiel die Herrin ein,
Was sie auch reden insgemein,
Der Eid muss doch vor allen
Euch und nur Euch gefallen.

Und darum seht nun selber zu,
Was ich hier spreche oder thu',
Ob ich den Eid Euch sage,
So dass er Euch behage.
Der wirre Hader schweige still;
Vernehmt, was ich Euch schwören will:
Dass ausser Euch kein and'rer Mann
Kunde meines Leibs gewann,
Und dass wahrhaftig, wenn nicht Ihr,
Kein Lebender auf Erden mir
Im Arm und an der Seite lag
Als der, den ich nicht leugnen mag —
Was würd' es mir auch taugen,
Da Ihr mit eig'nen Augen
Ihn saht in meinem Arme —
Der Pilgersmann, der arme:
So helfe mir denn, red' ich wahr,
Mein Gott und aller Heil'gen Schar,
So dass ich ohne Wehe
Das Urteil hier bestehe."

Nachdem Isolde den fraudulösen Eid geleistet hat, trägt sie das glühende Eisen, ohne dass es ihr Schaden tut, und König Marke ist von der Unschuld seiner Gemahlin überzeugt.

Mondsagen.

Gleichwie die menschliche Bildung nicht nur in den grossen Centren der Kultur voranschreitet, wie es dem oberflächlichen Beobachter zuweilen erscheinen mag, sondern gleichzeitig auch in jenen weltvergessenen Weilern, wohin sich selten nur der Fuss eines Wanderers verirrt — so erweitert sich im Laufe der Jahre auch unser Wissen auf Gebieten, welche nur von wenigen Forschern beachtet werden, weil sie von der Landstrasse zu weit abgelegen sind. Aber wie es zuweilen einen

eigenartigen Reiz auf uns ausübt, jene Gegenden aufzusuchen, in die nur ein leiser Hauch von dem wirbelnden Sturmwinde gedrungen ist, der die Menschheit vorantreibt, so gewährt es uns auch besonderen Genuss, manchmal einen Blick auf ein abgelegenes Gebiet der Wissenschaften zu werfen.

In diesem Sinne wollen wir uns in den nachfolgenden Zeilen mit einigen Mondsagen beschäftigen, über deren Zusammenhang neuerdings merkwürdige Aufschlüsse gewonnen worden sind.

Es ist eine bekannte Tatsache, dass die meisten Völker und Volksstämme irgend eine Sage an die Flecken im Monde knüpfen. Vor mehr als 25 Jahren hat Oskar Peschel eine ethnographische Studie veröffentlicht, in welcher er das Material, das damals zu Gebote stand, in vortrefflicher Weise gesammelt und gesichtet hat. In dieser Studie sprach er seine Verwunderung darüber aus, dass der Mond von verschiedenen Völkern mit dem Hasen in Beziehung gebracht worden ist. Peschel wusste interessante Belege für diese Tatsache anzuführen. So verehrt die hottentottische Namaqua-Horde den Mann im Monde als ein höheres Wesen und geniesst zugleich das Fleisch des Hasen nicht, weil ihnen dieses Tier geheiligt erscheint. Bei ihnen findet sich folgende Überlieferung: „Eines Tages rief der Mond den Hasen und trug ihm folgende Botschaft an die Menschen auf: Wie ich sterbe und wieder erneuert werde, so sollt auch ihr sterben und wieder lebendig werden. — Der Hase eilte gehorsam hinweg, aber anstatt die Worte: wie ich sterbe und wieder erneuert werde, sprach er: wie ich sterbe und nicht wieder geboren werde. Als ihn der Mond bei seiner Rückkehr nach den Worten fragte, die er dem Menschengeschlechte überbracht habe, und der Hase alles genau wiederholte, rief das himmlische Licht: Was? Du hast dem Menschen gesagt: ‚wie ich sterbe und nicht wieder geboren werde‘, — so sollst

auch du sterben und nicht wieder lebendig werden! — und mit diesen Worten schleuderte er einen Stock nach dem Hasen, der ihm die Lippen aufschlitzte, woher sich die sonderbare Form der Schnauze jenes Tieres herschreibt. Der Hase ergriff schleunigst die Flucht und soll noch heutigentags flüchtig auf der Erde streifen. Die alten Namaquas aber pflegten hinzuzusetzen: Wir zürnen noch immer dem Hasen, weil er uns eine so schlimme Botschaft verkündet hat, und enthalten uns seines Fleisches.“

Diese Sage der Namaqua-Hottentotten weist Züge auf, welche zu der indischen Fabel vom schlauen Hasen hinüberleiten, die in Benfeys Pantschatantra sehr ausführlich behandelt wird. Sie hat etwa folgenden Inhalt:

Während einer schrecklichen Dürre zog ein grosser Elefant namens Tschaturdanta (vier Zähne habend), welcher König einer grossen Herde war, mit allen jungen Elefanten nach einem grossen See, um dort zu baden. Rings um diesen grossen See befanden sich aber in dem sehr weichen Boden unzählige Hasenlöcher, welche sämtlich von den umherstreifenden Elefanten zerstört wurden, wobei viele Hasen getötet, anderen Beine, Kopf und Hals zerbrochen wurden. Nachdem sich die Elefantenherde darauf entfernt hatte, kamen alle diese Hasen, deren Wohnungen von den Füssen der Elefanten zerstampft waren, einige mit gebrochenen Beinen, andere bluttriefend mit zerrissenen Leibern, andere, denen die Kinder umgekommen waren, mit tränenerfüllten Augen voll Angst zusammen und pflogen Rat miteinander. „Ach! wir sind verloren! Diese Elefantenherde wird immer wiederkommen, denn anderswo ist kein Wasser! Das wird für uns alle der Tod sein!“ Darum kamen die Hasen überein, an den Elefantenkönig den Hasen Lambakarna (Langohr) als Boten zu senden, der sagen musste, der König der Hasen wohne in der Scheibe des Mondes, und der Mond liesse daher den Elefanten ver-

bieten, an den See zu gehen, weil rings um denselben des Hasenkönigs Untertanen wohnten. Der Bote hatte Erfolg, und der Elefantenkönig zog eingeschüchtert mit seiner Herde ab.

Auch in Japan finden sich Spuren von den Sagen, die den Hasen mit dem Monde in Verbindung bringen; ebenso sind die Singhalesen auf Ceylon von der Existenz des Hasen im Monde fest überzeugt.

Das Rätsel, warum gerade der Hase so häufig und bei so vielen Völkern mit der Mondscheibe in Verbindung gebracht worden, erscheint heute gelöst. Die Ur-Fabel, von der alle diese Erzählungen ihren Ursprung genommen haben, findet sich in dem buddhistischen Jâtaka-Buche, welches Professor Viggo Fausböll in Kopenhagen seit dem Jahre 1875 in der Pâli-Sprache herausgibt. Dieses Buch ist eine Sammlung der buddhistischen Legenden von den Vorgeburten Buddhas, welche zu den ursprünglichsten Dokumenten der indischen Erzählungsliteratur gehören. Es ist im dritten oder vierten Jahrhundert vor Christi Geburt unter den Buddhisten zusammengestellt worden und muss, wie oben näher dargelegt worden ist, als die älteste, vollständigste Sammlung von Volksliteratur betrachtet werden, die wir besitzen. Das Jâtaka-Buch ist die Urquelle für die meisten Fabeln, Legenden, Märchen, Anekdoten, die sich in den Literaturen der verschiedensten Völker finden. Und ebenso, wie nachgewiesen werden konnte, dass die Erzählung vom Urteile Salomonis im Buche der Könige oder die Erzählung vom Pfunde Fleisch in Shakespeares „Kaufmann von Venedig“ aus dieser Sammlung stammt, findet sich darin die Ur-Fabel vom Hasen im Monde. Da dieselbe bis jetzt nicht in deutscher Sprache veröffentlicht worden ist, will ich ihre Übersetzung nach Rev. Richard Morris' englischer Übertragung hier geben:

In längstvergangenen Tagen, als Brahmadatta in Benares regierte, wurde der Buddha als Hase wiedergeboren und wohnte im Walde. Auf der einen Seite jenes Waldes war der Fuss eines Berges, auf der anderen ein Fluss, auf der dritten lag ein Dorf. Der Hase hatte drei Hauptfreunde: einen Affen, einen Schakal und eine Otter. Diese vier weisen Geschöpfe lebten zusammen; ein jedes erhielt tagsüber seine Nahrung in seinem besonderen Jagdrevier und am Abend fanden sie sich zusammen. Der weise Hase, welcher diesen dreien die Wahrheit predigte, sprach: „Ihr müsst Almosen geben, die Gebote und das Sabbath-Fasten halten.“ Da kamen sie überein, seinen Vorschriften nachzuleben. Sie bezogen die ihnen zukommenden Teile im Dschungel und lebten da gemeinsam. Während die Zeit auf diese Weise verging, sah der Buddha den Mond, als er gegen Himmel blickte, und erkannte, dass am folgenden Tage Sabbath sein werde. Er sprach daher zu seinen drei Gefährten: „Morgen ist Festtag, befolgt daher die Vorschriften und unterlasst das Fasten nicht; bedenkt auch, dass das Almosengeben für diejenigen, welche in den Vorschriften wohlerfahren sind, sehr verdienstvoll ist. Wenn daher ein Bettler zu euch kommen sollte, dann gebt ihm von der Nahrung, welche ihr für euer Mahl bereit haltet, und esst erst das, was übrig geblieben ist.“ Sie sprachen: „So möge es sein!“ und begaben sich nach ihren Wohnplätzen. Am anderen Tage sprach die Otter ganz früh am Morgen: „Ich will gehen und Nahrung suchen,“ und begab sich nach den Ufern des Ganges. Zu dieser Zeit hatte ein Fischer sieben rote Fische geangelt, und als er sie ans Land gebracht, durchstach er sie mit einer biegsamen Rute. Hierauf verbarg er sie im Sande des Ufers. Dann ging er den Lauf des unteren Ganges entlang und wollte weitere Fische fangen. Die Otter, welche seine Beute witterte, kratzte den Sand auf, sah die Fische und ergriff Besitz von

ihnen. Dreimal rief sie laut: „Ich frage hiermit: Macht jemand Anspruch auf diese Fische?“ Da sich kein Eigentümer fand, fasste die Otter die Rute, auf welcher die Fische aufgezogen waren, mit den Zähnen und legte sie in ihrem Schlupfwinkel im Dschungel nieder. „Bei passender Gelegenheit werde ich sie verzehren“ — mit diesen Worten legte sie sich nieder und dachte über die Vorschriften nach.

Auch der Schakal, welcher seinen Wohnort verlassen hatte, um nach Nahrung zu suchen, erspähte in einer Hütte, welche dem Aufseher eines angrenzenden Feldes gehörte, zwei Bratspiesse zum Rösten von Eidechsen, eine Eidechse und einen Topf mit geronnener Milch. Da rief er dreimal: „Ich frage hiermit: Ist ein Eigentümer dieser Dinge hier?“ Da sich niemand fand, der Ansprüche darauf geltend machte, hing er den Topf über seinen Hals, nahm die Spiesse und die Eidechse zwischen seine Zähne und trug sie in den Dschungel, wo er schlief, indem er sprach: „Zur geeigneten Zeit werde ich es essen.“ Darauf legte er sich nieder und dachte über seine Gebote nach.

Auch der Affe verliess sein Schlafquartier, um in den Wald auf die Nahrungssuche zu gehen. Von dort trug er Mangobündel fort und legte sie in seinem Aufenthaltsorte nieder, indem er sprach: „Zur geeigneten Zeit will ich sie verspeisen.“ Hierauf legte er sich nieder, um über seine Vorschriften nachzudenken.

Gerade um jene Zeit verliess auch der Hase seinen Wohnort, um Nahrung zu finden, indem er sprach: „Ich will Kusagras essen.“ Aber gerade, als er so in der Einsamkeit dalag, dachte er bei sich selbst: „Ich kann denjenigen, welche kommen und betteln, kein Gras geben, — da will ich ihnen denn das Fleisch meines eigenen Körpers geben.“

Durch die Macht von diesem moralischen Benehmen des Hasen wurde der weisse steinerne Thron Indras

warm. Als Indra diese Erscheinung prüfte, bemerkte er ihre Ursache und sprach: „Ich will den König der Hasen auf die Probe stellen."

Zuerst begab er sich zu dem Aufenthaltsorte der Otter und stellte sich vor sie in der Verkleidung eines Brahmanen. „O Brahmane, warum stehst du hier!" sprach die Otter. „Wenn ich jetzt etwas Nahrung erhalte, will ich morgen Sabbath feiern und die Pflichten eines Brahmanen erfüllen," entgegnete der Brahmane. — Da sprach die Otter: „Wohlan, ich werde dir Nahrung geben." — Der Brahmane erwiderte: „Es ist noch früh, lasse es für jetzt; zuweilen will ich danach sehen."

Hierauf begab sich der Brahmane zum Schakal, welcher sprach: „Warum stehst du hier?" Er bekam die gleiche Antwort, wie sie die Otter zuvor erhalten hatte. Der Schakal sprach wie die Otter, worauf der Brahmane wie früher erwiderte.

Darauf stattete er dem Affen einen Besuch ab, der sprach: „Warum stehst du hier?" Der Brahmane gab die gleiche Antwort wie zuvor. „Gut," sprach der Affe, „ich will dir Nahrung geben." Der Brahmane antwortete wiederum wie vorher, begab sich zum Aufenthaltsorte des weisen Hasen, welcher sprach: „Warum stehst du hier?" — „Wenn ich jetzt etwas Nahrung erhalte, will ich morgen den Sabbath beobachten und die Vorschriften halten."

Als der zukünftige Buddha dieses hörte, wurde er von Schmerz ergriffen, weil er nichts als Gras hatte, um ihm etwas zu geben, und sagte: „O Brahmane, du hast wohl daran getan, zu mir zu kommen! Heute will ich eine Gabe geben, wie sie noch nie zuvor gegeben worden ist. Da du tugendreich bist und kein Leben wissentlich oder absichtlich zerstören willst, gehe und sammle Holz, und wenn du ein helles Feuer davon angemacht hast, komme dann und sage es mir. Ich will mich selbst

als Gabe darbieten und in der Mitte der glühenden Asche niederfallen; und wenn mein Körper geröstet ist, sollst du von meinem Fleische essen und danach trachten, den Weg der Gerechtigkeit zu betreten.“

Als Indra jene Rede hörte, schuf er durch seine eigene göttliche Macht einen Haufen glühender Kohlen und sagte zu dem zukünftigen Buddha, dass alles bereit sei. Der Hase stand vom Grase auf, näherte sich dem Grase und sprach: „Wenn an den Spitzen meines Felles Insekten sitzen — lasse sie nicht sterben.“ Dreimal schüttelte er seine Glieder, und dann bot er dem Brahmanen seinen ganzen Körper als Almosen dar. Als er wie ein Flamingo auf den Holzhaufen sprang, fiel er frohen Herzens in den glühenden Kohlenhaufen. Aber das Feuer vermochte nicht auch nur ein einziges Haar an dem Körper des zukünftigen Buddha heiss zu machen; er war so kalt, als ob er die Frost- und Schneeregion betreten hätte. Da redete er Indra mit folgenden Worten an: „Das Feuer, das du angezündet hast, ist sehr kalt, o Brahmane, und kann nicht ein einziges Haar an meinem Körper heiss machen! Wie verhält sich das?“ — „O weiser Hase! ich bin kein Brahmane, ich bin Indra und kam hierher, um deine Tugend auf die Probe zu stellen.“ — „O Indra! bleibe hier eine Weile! Und würde sich die ganze Welt verbinden, um mich beim Almosengeben auf die Probe zu stellen, sie würde mich sicherlich nicht unwillig beim Geben finden!“ Und indem er dies sagte, frohlockte er laut. Darauf sprach Indra zu ihm: O du weiser Hase, deine gute Tat soll während eines ganzen Kalpas (d. h. so lange, als diese Welt steht) bekannt sein!“

Hierauf presste er den Berg zusammen und zeichnete mit seinem Safte die Gestalt eines Hasen auf die Oberfläche des Mondes. Nachdem er sich an den zukünftigen Buddha gewandt hatte, nahm er den Hasen vom Feuer und setzte ihn noch im tiefsten Dickicht

jenes Waldes — wo er die Nacht zuzubringen pflegte — auf ein Bett aus zartem Grase nieder, worauf sich Indra wieder in seinen himmlischen Wohnort begab. Die vier weisen Geschöpfe lebten aber weiter zusammen in vollkommener Harmonie; sie lebten nach den Vorschriften und hielten die Sabbathfeier. Nach ihrem Tode schwanden sie dahin, um nach ihren Taten belohnt zu werden. —

Durch die Entdeckung der Fabel von dem Hasen im Monde im Jâtaka-Buche wurde plötzlich das Geheimnis aufgehellt, warum der Hase bei verschiedenen Völkern in den Mond versetzt worden ist. Wenn es auch natürlich schwer ist, nachzuweisen, wie es hat geschehen können, dass die buddhistische Fabel bis zu den Hottentotten dringen konnte, so unterliegt es doch kaum einem Zweifel, dass die hottentottische Sage mit der buddhistischen in Zusammenhang steht. Dass sie sich bei den Mongolen, den Japanern, den Siamesen und den Singhalesen findet und bei anderen Völkern, zu denen die buddhistische Literatur gedrungen ist, erscheint selbstverständlich.

Übrigens hat man auch in Indien nicht immer die Mondflecken mit den nämlichen Augen angesehen. Humboldt erwähnt im „Kosmos“, dass man in Indien auch die Gestalt eines Rehes in der Mondscheibe zu erkennen glaubt, wodurch sie den Namen des Rehträgers führt.

Nach Bastian erblicken die Siamesen in dem Schattenbilde des Mondes nicht immer einen Hasen. Zuweilen deuten sie die dunklen Flecken auch als ein altes Ehepaar, einen Grossvater und eine Grossmutter, welche die Felder im Monde bestellen und eben einen Reishaufen aufschütten.

Peschel konnte vor 25 Jahren konstatieren, dass die Lichtflecken im Monde, in die man alles Erdenkliche hineinzudeuten vermochte, bei den meisten Völkern zum

Ausspinnen einer kleinen Erzählung dienen mussten, welcher ein sittlicher Hintergrund nicht fehlte.

Dieser Umstand muss unsere Ansicht bestärken, dass buddhistische Einflüsse eine Rolle bei der Entstehung dieser Sagen gespielt haben, denn im Jâtaka-Buche benutzt Buddha eine jede seiner Erzählungen, um seine Zuhörer in ihrer moralischen Vervollkommnung zu fördern.

Was wir von den „Heiden“ lernen können.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass die europäische Kultur heute in moralischer Beziehung einen höheren Rang einnähme, wenn nicht religiöser Hochmut die Bekenner des Christentums veranlasst hätte, auf alle nichtchristlichen Völker seit Jahrhunderten mit Verachtung herabzublicken. Man begnügt sich mit der Einteilung der Menschheit in Christen und Heiden und hält es für überflüssig, das „Heidentum“ der einzelnen Völker auf seinen spezifischen religiösen und ethischen Gehalt zu prüfen; — denn ob ein Nichtchrist zu Osiris, Assur, Buddha betet oder den Propheten Mohammed verehrt, erscheint als gleichgültig; ob er an die Seelenwanderung, an ein Totengericht oder an die Macht des Karma glaubt, erweckt kein höheres Interesse; es sind eben „Heiden“.

Das Studium der vergleichenden Religionswissenschaft, welches zu so vielen überraschenden Resultaten geführt hat, setzt uns jetzt in den Stand, die religiösen Anschauungen der meisten nichtchristlichen Völker nach ihrem wahren Werte zu beurteilen; und wir müssen häufig zugeben, dass die hochmütige Verachtung, welche wir soeben gekennzeichnet haben, nichts weniger als berechtigt ist. Jene Völker verblüffen uns zuweilen durch eine Reinheit des religiösen Gefühls, eine Inten-

sität der Menschenliebe und eine Tiefe der Weltanschauung, welche uns das Geständnis abnötigen, dass es uns eher ziemt, ihnen nachzueifern, als auf sie herabzusehen. Zur Erläuterung und Unterstützung dieser Behauptung möchte ich dem Glauben an Himmel und Hölle einige Betrachtungen widmen. —

Nach christlicher Auffassung wird allen denen, welche an Gottes Sohn glauben, die Erlösung von der Sündenstrafe und nach dem Tode die Seligkeit des Himmels zu Teil, während die Ungläubigen in der Hölle die Strafe für ihre Sünden erleiden müssen. Die Völker des europäischen Kulturkreises waren Jahrhunderte lang felsenfest von der Wahrheit dieser Auffassung überzeugt; aber niemals hat ein frommer Christ dem Gedanken Ausdruck verliehen, dass die Himmelsfreude aufhören müsse, Himmelsfreude zu sein, wenn der zur Seligkeit Gelangte sich daran erinnern müsse, dass gleichzeitig andere fühlende Wesen in der Hölle furchtbare Qualen zu erdulden hätten. Es lässt sich kaum leugnen, dass eine gewisse Roheit des Empfindens dazu gehört, in der höchsten Seligkeit zu schwelgen, unbekümmert um die gleichzeitigen Leiden derer, welche Unseresgleichen gewesen. Während wir aber dieser Betrachtungsweise in der religiösen christlichen Literatur nicht begegnen, finden wir häufig in der religiösen Literatur der Inder Schilderungen, welche den berührten Gedanken in unvergleichlicher Reinheit hervortreten lassen.

Lucian Scherman hat in seinen „Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur“ [1]) eine Reihe von Erzählungen gegeben, welche diesen Gegenstand vortrefflich illustrieren, und es sei uns gestattet, zwei der charakteristischsten in gedrängter Darstellung hier anzuführen. Die erste lautet:

---

[1]) Leipzig, Verlag von A. Twietmeyer, 1892.

„Der Videha König Vipaçcit (d. h. der Weise), war wegen eines kleinen Vergehens, von einem Diener des Todesgottes Yama begleitet, in die Hölle gelangt. Er sieht die furchtbaren Qualen der Höllenbewohner. Ein Teil der Strafen steht, ganz ähnlich wie in Dantes Inferno, mit der Natur der betreffenden Verbrechen in deutlichem Zusammenhang. So reissen Vögel mit diamantenharten Schnäbeln die Augen derjenigen aus, welche mit lüsternen Blicken nach den Frauen und dem Besitztum Anderer Begierde gezeigt haben, und immer wachsen die Augen zu gleicher Qual wieder nach, welche so viele tausend Jahre währt, wie viele Augenblicke von jenen Böses getan wurde. In derselben Weise ergeht es den Zungen derer, welche durch falsche Belehrung die richtige Einsicht niedergehalten haben — eine Handlungsweise, die auch Feinden gegenüber nichts von ihrer Strafbarkeit einbüsst — ; und mit jenen teilen das gleiche Schicksal die Lügner und Lästerer der Götter, Veden, Priester und Lehrer . . . — Der Yama-Diener erklärte alle Strafen, welche das Fürchterlichste sind, was überspannte menschliche Phantasie jemals auszudenken gewusst. Nachdem der Yama-Diener mit seinen Darlegungen zu Ende gelangt ist, fordert er den König auf, nun mit ihm die Hölle zu verlassen. Dieser schickt sich an, dem Befehle Folge zu leisten, als sein Schritt durch den Ruf der Höllenbewohner gehemmt wird. „Erweise uns die Gnade, bleibe noch einen Augenblick hier! Denn der von Deinem Körper ausgehende Hauch bereitet uns Erquickung und entfernt den Schmerz samt aller Folterpein! übe Erbarmen, o Erdenherr!“ Erstaunt fragt der König nach der Ursache dieser von ihm jenen Elenden erwirkten Wohltat. Der Yama-Diener erwidert ihm, dass sein frommer, den Göttern wohlgefälliger Lebenswandel den wunderbaren Einfluss seiner Person erkläre. Als der König dies erfahren, gibt er seinem Begleiter den Beschluss kund, den

Himmelsfreuden entsagen zu wollen; hier werde er ausharren, auch wenn die Qualen sich auf ihn erstrecken sollten, um so das höhere Glück zu geniessen, welches die Erlösung leidender Menschen gewähre. Bei diesem Vorsatze beharrte er auch, als Yama und der Götterkönig Indra erscheinen, um ihn persönlich in den Himmel zu geleiten, da er auf endlose Seligkeit durch seine Verdienste und namentlich durch das eben betätigte Erbarmen das erste Anrecht erworben habe. Nun aber zeigt sich der edle Sinn des Königs in noch hellerem Lichte: „Was von mir Gutes getan ward — mögen dadurch die gepeinigten Sünder aus der Hölle erlöst werden.“ Freudig gewährt Indra die Bitte; aber die Guttaten des Königs sollen darum nicht erschöpft und aufgewogen sein, sondern im Gegenteile ihn zu noch höheren Ehren führen.

Hieran anschliessend geben wir noch die Erzählung einer nordbuddhistischen Legende:

Einem Grosskaufmann zu Benares ward in Erfüllung eines lange und sehnsüchtig gehegten Wunsches ein Sohn geboren. Die Eltern hüteten diesen wie ihren Augapfel und zogen ihn mit wahrhaft rührend pedantischer Sorgfalt auf. Der Vater starb auf einer Seereise, zu der ihn geschäftliche Verbindungen veranlasst hatten. Als Maitrakanyaka — so hiess der Sprössling — erwachsen war, fragte er mehrmals nach dem Berufe seines heimgegangenen Vaters; die Mutter jedoch, voll Angst, der Sohn könne auch die gefahrvollen Ozeanfahrten wagen, erwähnte keine Silbe von dem maritimen Handel ihres Gatten. Maitrakanyaka widmete sich nun in seiner Heimat dem Kaufmannsstande und gab die Überschüsse, die ihm seine schwunghaft betriebenen Geschäfte einbrachten, der Mutter zur Verwendung für reiche Almosenspenden. Da bedeuteten ihm einst von Brotneid erfüllte Goldschmiede, wie er sich doch im Vergleiche zu dem überseeischen Handel seines Vaters

ein untergeordnetes Gewerbe erwählt habe; die Folge war, dass er in hochgradiger Aufregung über das vor ihm so lange gehütete Geheimnis der Mutter erklärte, er werde dem Beispiele des Vaters folgen und zur See gehen. Vergebens flehte ihn die um den einzigen Sohn Bekümmerte an, zu Hause zu bleiben; mit dem Fusse stösst er die Bittende zurück, die dem teueren Scheidenden nur noch den letzten Wunsch nachrufen kann, dass ihn die Vergeltung dieser schweren Sünde nicht ereilen möge.

Gemeinsam mit fünfhundert Kaufleuten wurde die grosse Expedition angetreten; sie erlitt Schiffbruch, Maitrakanyaka aber erreichte das Ufer, wo er in geringer Entfernung eine Stadt erblickte. Er machte sich auf den Weg dorthin und kam nun nacheinander in vier Städte, wo er sich in Gesellschaft von erst vier, dann acht, sechzehn, zweiunddreissig bezaubernd schönen Apsaras[1]) in prächtigen Palästen einem Schlaraffenleben ergab. Immer jedoch nach kurzem Aufenthalt von Ungeduld und Überdruss weitergetrieben, gelangte er schliesslich an eine eiserne Stadt. Der erste Anblick, der sich ihm da bot, war ein Mann, auf dessen Haupt ein feurig glühendes Eisenrad ruhte; Eiter und Blut strömten herab und bildeten die Nahrung des Bejammernswerten. Auf Befragen erfuhr Maitrakanyaka, dass der Mann diese Strafe durch Beleidigung seiner Mutter verwirkt habe. Schon geht ihm die Erinnerung an die gleiche von ihm verübte Missetat durch den Sinn und weckt in ihm die Vermutung, dass ihn dieserhalb das Schicksal hierhergezogen, als eine Stimme aus den Lüften erschallt: „Die Gefesselten sollen befreit und die Freien gefesselt werden.“ Und alsbald tauschte das eiserne Rad seinen Platz und ruhte auf Maitrakanyaka. Zwischen ihm und dem Erlösten entspann sich nun über

---

[1]) Himmlische Nymphen.

die unausbleibliche Vergeltung aller Handlungen eine Erörterung, die in der Frage des ersteren nach der Dauer seiner Strafe gipfelte; es wurde ihm der Bescheid, dass sie 66000 Jahre währen würde, worauf ein Anderer, der sich einer ähnlichen Tat schuldig gemacht, an seine Stelle treten werde. Nun aber ereignet sich das abschliessende Wunder; „Maitrakanyaka, überströmend von Erbarmen mit den Nebenmenschen, will für sie die Folter ertragen, ertragen für alle Zeiten, auf dass keiner in Sühnung des gleichen Verbrechens ihn abzulösen habe. Doch kaum hat der edle Dulder diesem erhabenen Gedanken Ausdruck verliehen, als das Marterwerkzeug sich von seinem Kopfe erhob und frei in der Luft hängen blieb. Maitrakanyaka stirbt und wird im Himmel wiedergeboren.“

* * *

Der Geist, welcher aus diesen Erzählungen spricht, ist so erhaben, so erfüllt von Menschenliebe und Mitleid, dass wir wohl lange in der Literatur abendländischer Völker suchen könnten, um ähnliches zu finden.

Ein deutscher Buddhist.

Wenn einmal die Zeit für die Beantwortung der Frage gekommen sein wird, welchen Einfluss Schopenhauer auf die Geistesentwicklung unseres Jahrhunderts ausgeübt hat, dann wird sich der Historiker der Zukunft eingehend mit einem Denker zu beschäftigen haben, der am 6. April 1898 aus dem Leben geschieden ist, einem Denker, der unzweifelhaft einer der merkwürdigsten Menschen unserer Epoche gewesen — mit dem Oberpräsidialrat Theodor Schultze in Potsdam. Ich erachte es als wissenschaftliche, wie als Freundespflicht,

den Blick des gebildeten Publikums auf diesen Mann zu lenken, der sein Leben so ganz anders lebte, als seine Zeitgenossen, und dem es vergönnt gewesen ist, seine Weltanschauung so harmonisch mit seinem Wirken in Einklang zu bringen, dass sich jeder an ihm aufzurichten vermag, der sich darüber klar geworden, wie häufig gerade in unserer Zeit heimlich Wein getrunken und öffentlich Wasser gepredigt wird. Nach zwei Richtungen hin verdient Schultze vor allem unser Interesse: als Denker, weil er, an Schopenhauer anknüpfend, klar erkannte, dass unsere Lebensanschauung durch Befruchtung mit indischen, speziell buddhistischen Gedanken, zu höherer Entwicklung gebracht zu werden vermöchte, und als Charakter, weil er niemals davor zurückgebebt ist, rückhaltlos auszusprechen, was er für wahr hielt, obgleich es in der Regel mit den Anschauungen in Widerspruch stand, in denen er aufgewachsen war und deren Aufrechterhaltung von den ihm sozial am nächsten stehenden Kreisen im allgemeinen für absolut notwendig gehalten wird.

Ich kam mit Schultze im Frühjahr 1887 bei Gelegenheit der Veröffentlichung meiner Übersetzung von Edwin Arnolds Dichtung „Die Leuchte Asiens“ in Verbindung und von diesem Zeitpunkte an, also elf Jahre lang, stand ich mit ihm in regem, ununterbrochenen Briefwechsel, der sich vorzugsweise mit indologischen, philosophischen und literarischen Fragen beschäftigte. Auf Grund dieses Briefwechsels und Schultzes Schriften möchte ich den Versuch machen, nachstehend ein Bild von der Weltauffassung und der Stellungnahme dieses Mannes zu den religiösen Problemen unserer Zeit zu entwerfen.

Seine erste Publikation, die 1885 erschien, war die Übersetzung des „Dhammapada“[1]), einer Verssammlung,

---

[1]) Verlag von Otto Schulze in Leipzig.



welche zu den kanonischen Büchern der Buddhisten gehört; eines Werkes, das „ein Schatzkästlein buddhistischer Ethik“ genannt worden ist. Diese Übersetzung, welche anonym erschien, stützte sich auf den englischen Text von Max Müller im X. Bande der „Sacred Books of the East“. Die Vorrede, welche dem Buche vorausgeschickt war, enthält das Programm, dem Schultze hinfort treu bleiben sollte. Es verlohnt sich daher, einige Stellen davon anzuführen. Unter anderem heisst es darin: „Es ist ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, dass, während aus Europa die Missionäre nach Süd- und Ostasien ziehen, um Hindus und Buddhisten zum Christentum zu bekehren, europäische Gelehrte daheim Vedânta und Buddhismus zum Gegenstande ihrer Studien machen und uns Darstellungen derselben liefern, welche unverkennbar aus einem selbständigen und positiven Interesse an diesen alten und ehrwürdigen Meditationen des tiefsinnigsten und religiösesten unter den Völkern der Erde hervorgegangen sind, und nicht etwa aus dem Wunsche, den schlagfertigen Streitern des Jahwe Waffen zum Kampfe für dessen „Offenbarung“ und gegen das „blinde Heidentum“ darzureichen.“ Schultze schliesst sich in jedem Wort den Ausführungen Max Müllers an, welcher sagt: „Und wenn ich mich selber fragte, aus welcher Literatur wir hier in Europa, die wir beinahe ausschliesslich von den Gedanken der Griechen und Römer und einer semitischen Race, der jüdischen, gezehrt haben, dasjenige Korrektiv herleiten können, dessen wir am meisten bedürfen, um unser inneres Leben vollkommener, umfassender, universeller, in Wahrheit menschlicher zu machen, zu einem Leben nicht nur für diese Welt, nein, zu einem verklärten und ewigen Leben zu gestalten — ich würde wiederum auf Indien verweisen! — Und indem Schultze diese Worte unterschreibt, zeigt er, dass er seine Übersetzung des „Dhammapada“ nicht etwa aus literarischen Gründen in die

Welt hinausgesandt hatte, sondern einzig und allein zu dem Zweck, in Deutschland das Interesse für die indische Gedankenwelt, vor allem für die wunderbare, wenn auch atheistische Ethik der Inder durch Veröffentlichung eines der köstlichsten Dokumente indischen Denkens und Fühlens zu wecken.

Dieser Publikation liess er bald eine zweite folgen, welche zwar nicht zu praktischer Bedeutung gelangt ist, jedoch mit einer höchst sonderbaren Angelegenheit in Zusammenhang steht, die man auch in Fachkreisen nur unvollkommen kennt, weshalb ich hier kurz dabei verweilen will: Bekanntlich hat Schopenhauer zeitlebens hartnäckig an der Anschauung festgehalten, dass die echten Upanishad's einzig und allein in Anquetil Duperrons „Oupnekhat" genannter Übersetzung enthalten seien, welche aus dem Persischen ins Lateinische übertragen war. Dies beweist u. a. die Stelle bei Schopenhauer (Einiges zur Sanskrit-Literatur § 185): „Es ist meine feste Überzeugung, dass eine wirkliche Kenntnis der Upanishaden und folglich der wahren und esoterischen Dogmatik der Veden bis jetzt allein durch den Oupnekhat zu erlangen ist; die übrigen Übersetzungen kann man durchgelesen haben und hat keine Ahnung von der Sache. Auch scheinen dem Sultan Daraschakoh viel bessere und vollständigere Sanskrit-Manuskripte vorgelegen zu haben, als den englischen Gelehrten." —

Diese Ansicht Schopenhauers wurde bald als durchaus irrig erwiesen, als europäische Gelehrte — vor allem Max Müller im Jahre 1879 — ausgezeichnete Übersetzungen der Upanishad's aus den Sanskrit-Texten veröffentlichten, welche Anquetil Duperrons — nach Max Müllers Wort — „schauderhafte" Übersetzung überflüssig machten. Ein in Dresden wohnender Arzt, Dr. Franz Mischel, erkannte jedoch, im Banne des Schopenhauer'schen Vorurteils stehend, die Übersetzung der europäischen Gelehrten nicht an und veröffentlichte im

Jahre 1882 eine deutsche Übersetzung des Oupnekhat, welche er bezeichnete als aus der sanskritisch-persischen Übersetzung des Fürsten Mohammed Daraschakoh in das Lateinische von Anquetil Duperron, von da ins Deutsche übertragen". Dieses Buch fiel Schultze in die Hände und er fand, „dass die Übersetzung von groben Fehlern und Missverständnissen geradezu wimmele". Ein Fehlerverzeichnis über die ersten 50 Seiten, welches Schultze dem Autor hatte zustellen lassen, bewog diesen den Verkauf der Publikation zu inhibieren. Auf Bitten Dr. Mischels liess sich Schultze dazu herbei, die Fehler des ganzen Werkes zu korrigieren, und als der Verfasser vor Fertigstellung der Arbeit gestorben war, publizierte Schultze auf dringenden Wunsch der Witwe 70 Seiten „Berichtigungen" zu Dr. Mischels Übersetzung. In einem Briefe, den mir Schultze im Jahre 1888 schrieb, sagte er über diese Veröffentlichung: „In der Tat ist es eine sonderbare Weise, das Andenken eines Verstorbenen zu ehren, wenn man eine Nachweisung darüber publiziert, welch' unglaubliche Menge von Fehlern in einer von ihm verfassten und herausgegebenen Übersetzung enthalten sind. Allein die Witwe wollte sich hiervon weder durch die Dresdener Freunde ihres verstorbenen Mannes, noch durch mich abhalten lassen."

Vor kurzem tauchte in der Presse die Behauptung auf, dass Richard Wagner zur Zeit der Abfassung seines „Parsifal" ein Buch „Oupnekhat" immer und immer wieder gelesen habe. Wenn dem wirklich so gewesen ist, dann hat er aller Wahrscheinlichkeit nach Dr. Mischels verunglückte Übersetzung in Händen gehabt. Es wäre nicht uninteressant, festzustellen, ob sich die Sache so verhält und ob dieses literarische Kuriosum Einfluss auf die Abfassung des „Parsifal" geübt hat.

Inzwischen war jedoch in Schultze allmählich der Gedanke gereift, ein Werk zu schreiben, welches ein

speziellen religiöses Problem behandeln sollte, auf das sich das Interesse seines machtvollen Geistes schon Jahrzehnte lang konzentriert hatte, und das sich vielleicht am kürzesten dahin formulieren lässt: ob der Kulturwert des Christentums oder der Kulturwert des Buddhismus der grössere für die Menschheit gewesen ist, bezw. nach menschlicher Voraussicht für die Zukunft werden kann.

Gewiss finden wir in Schopenhauers Schriften schon sehr viele treffende Urteile über diesen Gegenstand, aber zu Schopenhauers Lebzeiten war nur ein kleiner Bruchtheil der Sanskrit- und Pâli-Literatur bekannt, und es war damals schlechthin unmöglich, etwa die Frage zu beantworten, was das eigentliche Wesen des Buddhismus ausmache. Durch eingehendes Studium der Urtexte sind wir heute in der Lage, die philosophischen Systeme und Religionen der indischen Kulturwelt richtig zu deuten, und vortreffliche Übersetzungen der wichtigsten Schriften setzen auch denjenigen in den Stand, die Urtexte zu lesen, der weder Sanskrit noch Pâli versteht. Durch eine umfassende Kenntnis der heiligen Literatur der Inder auf das Beste ausgerüstet und durch jahrzehntelange Vorarbeiten unterstützt, unternahm es Schultze im Jahre 1891, das Werk niederzuschreiben, welches als der Höhepunkt seines Wirkens zu betrachten ist, und das — auf Schopenhauers Ideen weiterbauend, wenn auch weit über ihn hinausführend — unbedingt als ein Markstein in der religiösen Literatur unserer Zeit bezeichnet werden muss. Diese Arbeit wird in Zukunft niemand ignorieren können, der sich ohne Voreingenommenheit mit den religiösen Problemen der Gegenwart auseinandersetzen will.

Schultzes Werk erschien zuerst in zwei Bändchen unter den Titeln: „Das Christentum Christi und die Religion der Liebe; ein Votum in Sachen der Zukunftsreligion“ und „Das rollende

Rad des Lebens und der feste Ruhestand" (d. h. Samsâra und Nirvâna). Später erschienen beide Bändchen in einem Buche vereinigt als 2. Auflage unter dem Gesamttitel: „Vedânta und Buddhismus als Fermente für eine künftige Regeneration des religiösen Bewusstseins innerhalb des europäischen Kulturkreises.[1])

Es ist naturgemäss unmöglich, auch nur die wichtigsten Ausführungen dieses so merkwürdigen Buches hier heranzuziehen; nur einige wenige Stellen, an welchen der Verfasser seinen prinzipiellen Standpunkt darlegt, mögen herausgegriffen werden. Im ersten Bande behandelt er das Christentum vom ablehnenden kritischen Standpunkte aus. Interessant ist es, zu sehen, wie ein leidenschaftsloser Denker, ohne jede Voreingenommenheit, ohne jede Gehässigkeit zur Verwerfung eines Glaubens gelangt, in dessen Anschauungen er aufgewachsen war. Im ersten Kapitel „Das christliche Dogma im heutigen Bewusstsein" versucht er den Nachweis zu führen, dass das christliche Dogma unhaltbar sei, und fährt dann fort:

„Die Fundamente des christlichen Glaubens sind von der modernen Philosophie, Naturwissenschaft und historischen Kritik längst nach allen Richtungen hin untergraben, und doch stehen die christlichen Kirchen noch da als anscheinend feste und wohlerhaltene Gebäude. Das erklärt sich zwar teils aus der Unterstützung, welche der Staat ihnen im polizeilichen Interesse gewährt, teils auch daraus, dass die vorgenannten, ihren Boden unterwühlenden Feinde auf den weiblichen Teil der Bevölkerung einen weit geringeren Einfluss ausüben, als auf den männlichen; teils aber — und nicht zum geringsten Teile — aus dem darwinistischen Prin-

[1]) Die 3. stark vermehrte Auflage gab ich unter dem Titel „Die Religion der Zukunft" 1901 im Neuen Frankfurter Verlag, Frankfurt a. M., heraus. D. V.

zip der Fixierung von ursprünglich individuell erworbenen Eigenschaften, als Artcharaktere durch Vererbung ... Nur hieraus möchten sich gewisse auffallende Erscheinungen erklären lassen, welche zur Signatur der Gegenwart gehören, wenn man zugleich berücksichtigt, dass schon seit geraumer Zeit im Jugendunterrichte Elemente wirksam geworden sind, die jene Disposition in derselben Weise, wie sie entstanden ist, wieder zu beseitigen streben. Zu diesen Erscheinungen gehören namentlich: der religiöse Indifferentismus, insoweit er auf dem Konflikt einer geheimen Angst vor dem Aufgeben des christlichen Glaubens mit der Vorahnung beruht, dass man ihn nicht werde halten können, wenn man sich mit einer Untersuchung desselben befasse; ferner die Zwiespältigkeit des ganzen Vorstellungskreises und der ganzen Denkweise, auf welche man mitunter bei einzelnen Personen stösst, deren Kopf gewissermassen durch eine Brandmauer ohne Öffnungen in zwei Wohnungen geteilt ist. In der einen schaltet als Hauswart der alte christliche Glaube, in der anderen die moderne Wissenschaft, und der glückliche Besitzer eines solchen Kopfes benutzt je nach Umständen bald diese, bald jene Wohnung. Endlich das Bemühen, auf Grund irgendwelchen Titels den Namen des Christentums auch für den eigenen religiösen Standpunkt festzuhalten, während man die Sache hat fallen lassen, wobei das „Christentum Christi", d. h. eine ganz unhistorische Idealisierung des als rein menschliches Wesen anerkannten Jesus und die Auffassung des vordogmatischen Urchristentums als „Der Religion der Liebe" die Hauptrollen spielen."

Und am Schlusse des ersten Teils gibt Schultze in wenigen Worten gewissermassen sein eigenes Glaubensbekenntnis, indem er sagt:

„... Es handelt sich jetzt um die Entscheidung der Frage, ob es für jeden Menschen nur eine überall gleichberechtigte Erkenntnisquelle gibt: Beobachtung

und Nachdenken mit Hilfe seiner eigenen Sinne und seines eigenen Verstandes, sowie begründetes Zutrauen zu dem von anderen ebenso gewonnenen, ihm mitgeteilten Wissen; — oder ob für das religiöse Gebiet ausnahmsweise noch eine zweite höhere Erkenntnisquelle besteht: eine zu gewisser Zeit gewissen Personen auf übernatürliche Weise zuteilgewordene göttliche Offenbarung, die von ihnen den Zeitgenossen mitgeteilt und der Nachwelt überliefert worden ist . . . Die Religion in der Gestalt überlieferter dogmatischer Systeme gewisser vom Staate mit Zwangs- und Bannrechten auf den Jugendunterricht ausgestatteter Korporationen muss erst ganz absterben, bevor sie als selbsterworbene, oder in reifem Lebensalter selbsterwählte, ethisch-metaphysische Welt- und Lebensanschauung und in dieser wurzelnde Gesinnung der Einzelnen zum innerlich leitenden Prinzip für die Gestaltung der sozialen Verhältnisse der Nationen des europäischen Kulturkreises werden kann."

Wir sehen hieraus, dass Oberpräsidialrat Schultze dem Christentum vollkommen ablehnend gegenübergestanden hat. Er begnügte sich jedoch nicht mit der negativen Stellungnahme, sondern suchte nach einer Quelle, aus welcher neue Lebensnahrung für uns sprudeln könnte, um unser metaphysisches, unser religiöses Bedürfnis zu befriedigen — und nach allem, was bereits gesagt ist, braucht kaum betont zu werden, dass er diese Quelle in der indischen Weltanschauung fand.

Der zweite Teil seines Werkes bemüht sich, uns die indische Gedankenwelt näher zu bringen. Der Verfasser behandelt darin vor allem die Lehre des Veda, die Upanishad's und den Buddhismus und stellt schliesslich die Frage: in welcher Weise die Haupt- und Grundgedanken der indischen Religionen und philosophischen Systeme auf dem Boden der heutigen europäischen Denkweise und Weltanschauung Wurzel fassen

könnten? Das Kapitel, in welchem er diese Frage behandelt, ist das Tiefste, das er geschrieben hat, doch ist es nicht möglich, auch nur die wichtigsten Punkte hier zu behandeln.

Aus der Publikation ergab sich, dass Schultze in seinem Denken rückhaltlos auf buddhistischem Standpunkte stand, und es konnte nicht ausbleiben, dass dieses „Bekenntnis" Aufsehen machte. Merkwürdigerweise regte sich zunächst Widerspruch von Seiten namhafter Indologen, welche persönlich den Standpunkt des christlichen Bekenntnisses vertraten. So veröffentlichte Professor Leopold v. Schröder zwei öffentliche Vorträge, die er in Dorpat gehalten hatte, unter dem Titel: „Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben, und was sie unterscheidet". In dem ersten derselben hatte er in der Einleitung gesagt: „Ausserhalb des Christentums aber, in der grossen Menge derjenigen, welche mit Christentum und Wunderglauben für immer abgeschlossen haben, träumen gar viele von einer Zukunftsreligion, die ihre hervorragenden charakteristischen Züge gewöhnlich dem Buddhismus entliehen hat. Ja, eine Art moderner Buddhismus beginnt sich zu entwickeln, der bereits seine begeisterten Apostel hat, wie Th. Schultze und Karl Eugen Neumann, der mitten in der christlichen Welt buddhistische Gemeinden sich bilden lässt und in den christlichen Kreisen schon vielfach ernstliche Sorgen und Befürchtungen rege gemacht hat." — Diese Vorträge Leopold v. Schröders gaben Schultze Gelegenheit, sich in einem ausführlichen Aufsatze, der in der „Gesellschaft"[1]) erschienen ist, speziell mit der Frage auseinanderzusetzen, was der Buddhismus für den europäischen Kulturkreis zu werden vermöchte. Es erscheint mir angezeigt, aus diesem programmatischen Aufsatze einige Stellen anzuführen,

[1]) X. Jahrgang, Heft 2.

weil sie Schultzes Standpunkt besser kennzeichnen, als lange Auseinandersetzungen. — Es heisst da:

„Wenn es mir auch nicht in den Sinn gekommen ist, als ein buddhistischer Missionar wirken zu wollen, so bin ich doch allerdings der Meinung, dass, wenn man dem Buddhismus und dem Christentum mit gleicher Unbefangenheit gegenübersteht, wenn man beide als Tatsachen der menschlichen Kulturgeschichte betrachtet und nach dem Werte fragt, den die eine und die andere dieser Religionen für das Wohl der Menschheit gehabt haben, man den Buddhismus weit höher schätzen muss, als das Christentum; und ich hoffe, dass diese Ansicht sich in den christlichen Ländern bei deren nur noch nominell christlichen Bewohnern mehr und mehr Geltung verschaffen wird. Einen höheren praktischen Wert hat aber ferner meiner Meinung nach der Buddhismus nur deshalb gehabt, weil er einen höheren theoretischen Wert besitzt, weil in ihm die metaphysischen Fragen viel reiner und tiefer aufgefasst sind als im Christentum, und er einer befriedigenden Lösung derselben weit näher kommt, als dieses ... Vollkommen richtig ist, was v. Schröder ausführt, dass der Buddhismus die Selbsterlösung des Menschen lehre, das Christentum dagegen deren Unmöglichkeit, dass im Buddhismus alles durch eigenes Verdienst gewonnen und bewahrt werde, im Christentum nur durch das Verdienst Christi. Aber hier liegt für jeden, der sich aus den Fesseln des Offenbarungsglaubens losgemacht hat, auch gerade der wundeste Punkt des Christentums. Die „Sünderstimmung“ und das Vertrauen auf „Gnade“ bringen uns wahrlich nicht weiter; das tut nur die ernste nachhaltige Anstrengung unserer eigenen Kräfte, und die ist ohne Selbstvertrauen nicht möglich. Darum sei Ehre dem Andenken des grossen Lehrers (Buddhas), der nicht müde ward, seinen Schülern die Mahnung zuzurufen: „Sucht nicht nach einer

Zuflucht bei irgend jemand ausser Euch selbst!"[1])—

Aus dieser Stelle, der viele andere an die Seite zu setzen wären, geht deutlich hervor, dass Schultze vollständig auf dem Boden der buddhistischen Lehre stand; und ein Historiker der Zukunft wird ihn als einen der ersten Deutschen bezeichnen, die nicht in schwärmerischer Überwallung, sondern in nüchterner ernster Gedankenarbeit dazu gelangt sind, sich offen als Anhänger des Buddhismus zu bekennen.

Aber noch mehr als durch literarische Bekenntnisse hat Schultze durch sein Leben und Sterben bewiesen, dass er auf dem Boden des Buddhismus stand, dass er ganz von dem Geiste der milden Religion des Ostens durchdrungen gewesen. Er war erhaben über alles, was Menschen begehren; in echt indischer Seelenstimmung dachte er ohne Unterlass über die höchsten Fragen des Daseins nach, und es war ihm gelungen, für sich selbst jene Gemütsruhe allem Geschehen gegenüber zu erringen, die ihm stets als die köstlichste Errungenschaft auf Erden erschienen war.

Sein äusserer Lebensgang weist kaum besonders interessante Ereignisse auf. In jüngeren Jahren wirkte Schultze im dänischen Verwaltungsdienste in Kopenhagen, ging jedoch nach dem dänischen Kriege in die preussische Verwaltung über. Zuvor war er dem Grossherzog von Oldenburg nahegetreten und hatte auf dessen Anregung zusammen mit Dr. Herbert Pernice eine staatsrechtliche Schrift über die schleswig-holsteinische Successionsfrage verfasst. Weitere Einzelheiten über seinen Lebensgang habe ich in einer kleinen Schrift niedergelegt.[2]) — Ausser den bereits erwähnten Schrif-

---

[1]) Schultze's Polemik gegen v. Schroeder ist der 3. Auflage seiner „Religion der Zukunft" als Anhang beigefügt.

[2]) Ein deutscher Buddhist. Biographische Skizze von Dr. Arthur Pfungst. 2. vermehrte Auflage mit Bildnis. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1901.

ten hat er eine vortreffliche Übersetzung von Açvagoshas Buddha-Carita, einer Lebensbeschreibung Buddhas, verfasst, die unter dem Titel „Buddhas Leben und Wirken“ [1]) erschienen ist und weite Verbreitung gefunden hat; ferner eine Übersetzung von Lockes Werken. [2])

Charakteristisch für Oberpräsidialrat Schultze ist einerseits seine Scheu vor jeder persönlichen Anerkennung seiner Leistungen und andererseits seine peinliche Gewissenhaftigkeit. Für diese Seiten seines Wesens liessen sich viele Beweise geben. Der folgende Smriti-Vers (übersetzt von Deussen) war ihm besonders wert, weil er in ihm die Lebensauffassung ausgesprochen fand, zu der er sich selbst bekannt hat:

> „Wen niemand kennt als hoch- noch tiefgeboren,
> Niemand als hochgelahrt noch ungelahrt,
> Niemand als bösen Wandels, guten Wandels,
> Der ist ein Brahmana von rechter Art!
> Verborg'ner Pflichterfüllung ganz ergeben,
> In Unbekanntheit bring' er hin sein Leben;
> Als wär' er blind und taub und ohne Sinn —
> So ziehe durch die Welt der Weise hin!“

Seine Gewissenhaftigkeit war ungemein entwickelt. So erzählte ich ihm einst, dass ich von einem Frankfurter, der noch Schopenhauer persönlich kannte, gehört hätte, Schopenhauer habe ihm einst gesagt: „Das Causalgesetz ist doch kein Fiaker, den man nach Gebrauch wieder nach Hause schickt.“ — Daraufhin sah Schultze Schopenhauers Schriften durch und war auch so glücklich, denselben Ausspruch in der „Vierfachen Wurzel“ zu finden. Er war gewohnt, allem bis in die verborgensten Tiefen nachzuspüren; es gab für ihn keine „Kleinigkeiten“.

Und wie sein Leben ist auch sein Sterben gross gewesen, gross im buddhistischen Sinne. Er starb, wie

---

[1]) Verlag von Philipp Reclam jun., Leipzig.

[2]) In demselben Verlage.



ein buddhistischer Muni sterben soll. Es liegt mir der Bericht des Arztes (eines seiner Verwandten) vor, der ihn in seiner letzten Krankheit behandelte. Darin heisst es u. a.: „Der Verstorbene ist in den Tod gegangen mit der Seelenruhe, die er im Leben sonst betätigte. Er fürchtete nicht den Tod. Er starb an Krebs der Speiseröhre. Als er nicht mehr schlucken konnte, verweigerte er jeden Versuch, das Leben künstlich zu verlängern; 14 Tage dauerte es, bis er dem Hungertode erlag. Ich, als Arzt, habe schon manchen den Tod ruhig erwarten sehen, aber zwei Dinge sind mir bei diesem Sterbenden aufgefallen: Erstens die Ablehnung jedes Versuches, die Lebensspanne etwas zu verlängern. Das ist mir bisher noch nicht vorgekommen; ferner dass ihn der sichere nahe Hungertod in seinen täglichen Verrichtungen nicht zu einer Änderung bewog."

Oberpräsidialrat Schultze hat ein Alter von 74 Jahren erreicht. In seinem Testamente verbat er sich das Anzeigen des Leichenbegängnisses, Anwesenheit eines Priesters, Setzen eines Grabsteins und das Anlegen von Trauerkleidung. Er ist gestorben wie ein indischer Weiser, der sich im Brahman auflöst, und auch von seinem Tode gilt der Vers aus der Upanishad:

„Wie Ströme rinnen und im Ozean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste."

Die japanische Shin-Shu-Sekte.

Jetzt, da Japan sich anschickt, die Früchte einer jahrelangen Kulturarbeit einzuheimsen und im fernsten Osten mit den europäischen Grossmächten auf mehr als einem Gebiete in gesteigerten Wettbewerb zu treten, erscheint es angebracht, einen Blick auf die hervorragendste buddhistische Sekte Japans, auf die Shin-Shu-Sekte zu werfen, die reichen Stoff für religionsgeschichtliche Betrachtungen bietet.

Der Buddhismus kam im Anfang des 6. Jahrhunderts nach Christi Geburt von Korea und China nach Japan und verbreitete sich ausserordentlich rasch unter dem Kaiser Kimmei-Tenno, welcher von seinem Vasallen, dem Könige von Kudara, im Jahre 552 chinesische Bonzen mit Buddha-Statuen und Gebetbüchern geschickt bekam. Obwohl der Kaiser lieber „Ärzte, Apotheker, Wahrsager und Kalendermacher“ zu erhalten gewünscht hatte, schickte der Vasall doch weiter Vertreter des Buddhismus, und es gelang ihm, für die neue Religion Boden zu schaffen. In Japan hatte bis zu dieser Zeit ausschliesslich der alte Kami-Glaube geherrscht, der als Ahnenkultus in Verbindung mit der Verehrung der Erschaffer des Weltalls charakterisiert werden kann. Sobald der Buddhismus Eingang gefunden hatte, trat die Kami-Religion (heutzutage Shinto genannt) immer mehr in den Hintergrund, ohne je verdrängt zu werden.

Der Buddhismus hat sich in Japan ganz anders entwickelt, als in Indien. Seine Anhänger gehören zwölf verschiedenen Sekten an, über welche wir zuerst eingehendere Kenntnis durch Prof. Bunyiu Nanjio,

einen Schüler Max Müllers, erhalten haben. Es würde hier zu weit führen, die Unterschiede zwischen diesen Sekten zu kennzeichnen, und wir beschränken uns darauf, die wichtigste derselben, die Shin-Shu-Sekte, zu behandeln, welcher mehr als die Hälfte der japanischen Bevölkerung angehört, und deren Anhänger vor nicht langer Zeit begonnen haben, auch ausserhalb Japans, besonders in Amerika, eine rege Propaganda ins Werk zu setzen, und für welche bereits heute Missionare in Kalifornien wirken.

Der richtige Name der Sekte lautet: Jô-do-shin-shû, d. h. „die wahre Sekte des reinen Landes“. Ihre Lehre besagt, dass wir nur dadurch in dem reinen Lande (einer Art Paradies) geboren werden können, dass wir unsere einzige Hoffnung auf Amitâbha-Buddhas ursprüngliches Gebet setzen. Eine andere Möglichkeit, das höchste Ziel zu erreichen, gibt es nicht. Das aus dem unendlichen Mitleide Buddhas entsprungene ursprüngliche Gebet, welches den Zweck hatte, alle lebenden Wesen zu erretten, lautet wörtlich wie folgt:

„Wenn irgend ein lebendes Wesen der zehn Regionen, welches mit wahrhaftigen Gedanken und mit dem Wunsche, in meinem Lande geboren zu werden, an mich geglaubt hat, und welches auch zehnmal in Gedanken meinen Namen wiederholt hat — nicht in meinem Lande geboren würde, dann würde ich nicht die volle Erkenntnis erlangt haben.“

Diesen Worten fügt die offizielle Lehre der Sekte noch folgende Betrachtung hinzu: „Wenn wir unser eignes Herz prüfen, dann finden wir, dass es weit davon entfernt ist, rein und treu zu sein, dass es vielmehr schlecht und jämmerlich, falsch und heuchlerisch ist. Wie könnte es aber unter solchen Umständen möglich sein, dass wir alle unsere Leidenschaften durchschneiden und das Nirvâna durch eigene Kraft erlangen? Da wir einsehen müssen, dass unsere eigene Kraft nicht

ausreicht, sollten wir uns darauf beschränken, ausschliesslich an die stellvertretende Macht des ursprünglichen Gebetes von Amitâbha zu glauben. Wenn wir dieses tun, dann befinden wir uns in Übereinstimmung mit der Weisheit Buddhas und nehmen Anteil an seinem Mitgefühl, gerade so wie das Wasser der Flüsse salzig wird, sobald es in das Meer eintritt.“

Die vorstehende wörtliche Übertragung eines offiziellen kanonischen Textes klärt uns über das Wesen der Shin-shu-Lehre auf und zeigt uns vor allem eines auf das Unzweideutigste, nämlich, dass dasjenige, was die Shin-shu-Sekte lehrt, alles eher als Buddhismus ist! Diese auf den ersten Blick überraschende Behauptung mögen folgende Betrachtungen stützen: Wenn wir die Lehren der buddhistischen Religion, wie sie in den kanonischen Büchern niedergelegt sind, an unserem Geiste vorüberziehen lassen und schliesslich die Frage aufwerfen, auf welche Äusserung des Menschen wohl das höchste Gewicht von ihr gelegt werde, dann müssen wir sagen: auf die Tat. Der Satz, der besagt: „Welche Tat ein Wesen tut, zu einem solchen Dasein gelangt es“, ist der Grundstein, welcher den Bau des Buddhismus trägt. Die heiligen Texte drücken sich hierüber auf das klarste aus. So heisst es beispielsweise an einer Stelle: „Meine Tat ist mein Besitz, meine Tat ist mein Erbteil, meine Tat der Mutterleib, der mich gebiert. Meine Tat ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin, meine Tat ist meine Zuflucht“. Aber indem der Buddhismus die Gestaltung des Schicksals auf diese Weise ausschliesslich von den freien Handlungen des Menschen abhängig macht, stellt er das Prinzip der Persönlichkeit auf und verkündet er eine autonome Morallehre. Ausschliesslich durch eigene, aus seinem Selbst quellende Anstrengung kann der Buddhist zur Erlösung oder zu einer günstigen Wiedergeburt gelangen. Keine ausserhalb des Menschen liegende

Macht vermag da einzugreifen. Darum gähnt eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Buddhismus und allen denjenigen Religionen, welchen eine heteronome Morallehre eigentümlich ist. Die Anschauung, dass die moralische Qualität der menschlichen Handlungen abhängig sein könnte von einem von aussen kommenden Gebote oder gar von einem Glauben an die erlösende Eigenschaft irgend einer ausserhalb des Menschen befindlichen Macht, ist dem Buddhismus diametral entgegengesetzt — noch mehr: sie bedeutet für den Buddhisten geradezu eine Verletzung der Elementarbegriffe der Logik.

Wenn wir diese Sachlage ins Auge fassen und die oben zitierte Grundlehre der sich buddhistisch nennenden Shin-shu-Sekte betrachten, welche die Worte enthält: „Da wir einsehen müssen, dass unsere eigene Kraft nicht ausreicht, sollten wir uns darauf beschränken, ausschliesslich an die stellvertretende Macht (von Buddhas) ursprünglichem Gebete zu glauben“ — dann stehen wir vor einem Rätsel, das kaum seinesgleichen in der Religionsgeschichte finden dürfte. Die Geschichte lehrt uns, dass häufig Sekten entstehen, welche die ursprünglichen Lehren nach einzelnen Richtungen hin neu auslegen oder in eigenartiger Weise ausbauen, indem sie sich dadurch von der Stammreligion mehr und mehr entfernen. Dass aber eine Sekte genau das Gegenteil von dem lehrt, was den Kern der ursprünglichen Religion gebildet hatte, ist so merkwürdig, dass es sich wahrlich lohnt, nach den Ursachen zu forschen, welche ein so verblüffendes Resultat gezeitigt haben.

Dem abendländischen Forscher muss bei dem Studium der Shin-shu-Sekte unwillkürlich die Ähnlichkeit zwischen ihren Lehren und den Lehren der christlichen Religion auffallen. Beiden gemeinsam ist die Überzeugung, dass wir durch den Glauben an ein fremdes Verdienst himmlische Seligkeit erlangen können; sie

unterscheiden sich nur dadurch, dass der Christ an die Kraft des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu glaubt, während der Anhänger der Shin-Shu-Sekte an die Kraft des ursprünglichen Gebetes des Amitâbha Buddha glaubt. Wenn man noch in Erwägung zieht, dass die Seligkeit des reinen Landes genau so geschildert wird, wie der christliche Himmel, dann lässt sich der Gedanke nicht abweisen, dass irgend ein Zusammenhang zwischen dem Christentum und der Shin-shu-Lehre bestehen müsse. Nun sind wir der Meinung, dass es nicht allzu schwierig sein kann, diesen Zusammenhang auch historisch nachzuweisen, wenn wir uns der im Eingange unserer Darstellung erwähnten Tatsache erinnern, dass der Buddhismus von China her in Japan eingeführt worden ist. Es kann nämlich bewiesen werden, dass der Buddhismus auf chinesischem Boden Gelegenheit gehabt hat, christliche Elemente in sich aufzunehmen. Vom 6. Jahrhundert ab sind nestorianische Mönche in China als Missionare tätig gewesen. Die Zeit ihrer Ankunft ist nicht genau festzustellen. Wells Williams setzt sie in das Jahr 505. Tatsache ist, dass die nestorianischen Mönche, welche im Jahre 551 die Eier der Seidenraupe nach Konstantinopel brachten, lange Zeit in China gewohnt hatten. Aber mehr als diese Nachrichten beweist die im Jahre 1625 bei der Stadt Singanfu aufgefundene berühmte Tafel mit einer Inschrift, aus welcher mit Sicherheit geschlossen werden kann, dass die Nestorianer mit den chinesischen Buddhisten in engste Fühlung getreten sind. Voltaire und später Renan waren geneigt, die Tafel von Singanfu für eine Fälschung zu halten. Die hervorragendsten Sinologen sind aber heute in der Annahme einig, dass sie unzweifelhaft echt ist. Im Jahre 1859 ist die Tafel von einem Chinesen an ihrem alten Standorte wieder neu aufgerichtet worden. Die Inschrift beginnt mit einer Skizze des Christentums, in der merkwürdiger-

weise die Kreuzigung Christi ganz unerwähnt bleibt. Wichtig für die Beziehungen zwischen Buddhisten und Nestorianern in China sind folgende Stellen: „Im Jahre 699 erhoben die Buddhisten, welche Macht gewannen, ihre Stimme in der östlichen Hauptstadt“ (dem heutigen Honan) . . . . — Hierauf wird von einem in Purpur gekleideten Priester namens I—sz erzählt, welcher von der fernen Stadt Râjagriha (in Indien) gekommen war, um China zu besuchen. Es wird von ihm berichtet, wie viel er getan, um die Tempel zu restaurieren und neu zu schmücken, sodass sie dem Gefieder des fliegenden Pfaus geglichen hätten, und wie wohltätig er gewesen: „Die Nackten kamen und wurden gekleidet, die Kranken wurden gepflegt und wieder hergestellt, die Toten wurden zur Ruhe gebettet — selbst unter den reinsten und selbstlosesten Buddhisten war von solcher Vortrefflichkeit nie gehört worden. Darum haben denn auch die weiss gekleideten Mitglieder der erhabenen Kongregation voll Bewunderung für diese Männer den Wunsch gefühlt, eine grosse Inschrift anzubringen, um ihre hochherzigen Taten zu preisen.“ — Während die zuerst erwähnte Stelle annehmen lässt, dass sich die Buddhisten gegen die Vergünstigungen auflehnten, welche die chinesischen Kaiser den Nestorianern eingeräumt hatten, beweist doch die Lobpreisung, dass das Verhältnis zwischen den beiden Religionsgemeinschaften ein gutes war.

Die Tafel von Singanfu zeugt davon, dass die Nestorianer in engsten Beziehungen zu den Buddhisten gestanden, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Buddhisten damals Gefallen an der christlichen Rechtfertigungslehre gefunden hatten. Der Glaube an den erlösenden Opfertod Christi konnte jedoch keine Verbreitung unter den Buddhisten finden, weil die biblische Erzählung von der Kreuzigung ihrem milden Sinne allzu sehr widerstrebt hätte. Deshalb acceptierten sie

wohl den christlichen Glauben an die Wirksamkeit fremden Verdienstes, gaben diesem Glauben aber ein dem buddhistischen Legendenkreise entnommenes Objekt, indem sie das ursprüngliche Gelübde eines Buddha (alle lebenden Wesen zu retten) an die Stelle des Opfertodes Christi setzten.

Dies ist zunächst eine Hypothese, aber es spricht so viel für sie, dass wir es als wahrscheinlich bezeichnen möchten, dass die Shin-Shu-Sekte ihre charakteristischsten Züge dem Einflusse verdankt, welchen die Nestorianer auf die Buddhisten in China gewonnen hatten.[1]) Dafür spricht des weiteren noch der Umstand, dass die Shin-Shu-Sekte aus der Tendai-Sekte[2]) entstanden ist, von der ausdrücklich berichtet wird, dass sie von einem chinesischen Bonzen im Jahre 584 gegründet worden ist und dass sowohl im Jahre 803, als auch 851 je ein Bonze dieser Sekte in China gewesen und heilige Bücher der chinesischen Buddhisten mitgebracht habe.

Es muss dem weiteren Studium auf dem berührten Gebiete überlassen werden, Klarheit in dieser Frage zu schaffen. Da es sich um ein „Grenzgebiet“ der Forschung handelt, auf dem nicht nur Sinologen, Japanologen, Buddhologen, sondern auch Vertreter der abendländischen Kirchengeschichte und der vergleichenden Religionswissenschaft ein Wort mitzusprechen haben, wird es wohl noch einige Zeit dauern, bis der interessante Gegenstand in der Weise aufgehellt werden wird, wie er es verdient.

Die Shin-Shu-Sekte stellt an ihre Anhänger keine besonders grossen Forderungen in religiöser Beziehung, was ihre rasche Ausbreitung gewiss nicht am wenigsten

---

[1]) Es sei hier nicht verschwiegen, dass hervorragende Forscher, wie z. B. Max Müller, meine Hypothese für unrichtig hielten. Der Verfasser.

[2]) Der Name stammt von dem chinesischen Berge, auf dem sie zum ersten Male gegründet wurde.



erklärt. Sie hat die Ehelosigkeit der Priester abgeschafft und gestattet ihnen, Fisch und Fleisch zu essen, sowie gegorene Flüssigkeiten zu trinken. Sie erklärt die Abstinenz für unnütz und hält es für genügend, sich gut zu betragen, Barmherzigkeit zu üben und so oft als möglich den heiligen Namen Amitâbhas auszusprechen. Ihr Stifter Schinran hat die Pâlisprache beim Kultus abgeschafft und dafür die Volkssprache eingeführt. Die Sekte ist durchaus freisinnig im abendländischen Sinne und hat beispielsweise die verachtetsten Volksklassen aufgenommen, wie die Hinins (Nichtmenschen), d. h. jene in Lumpen gekleideten Armen, deren Beschäftigung die Beerdigung der Leichen der Hingerichteten war.

Nach dem oben Gesagten müssen wir die Shin-shu-Sekte als eine Religionsgemeinschaft bezeichnen, welche Elemente des Buddhismus und des Christentums in ganz eigenartiger Weise mit einander verschmolzen hat. Jeder, der sich mit den Lehren dieser Sekte näher befasst, wird zu der Anschauung gelangen müssen, dass sie wohl einst berufen sein kann, als Brücke zwischen der buddhistischen und der christlichen Kultur noch eine welthistorische Rolle zu spielen. Ihre Anhänger scheinen sich dieser Aufgabe bereits bewusst zu werden. Auf dem Weltkongresse der Religionen in Chicago haben sie begonnen, propagandistisch zu wirken, indem sie eine von Mayeda sehr geschickt verfasste Darstellung ihrer Lehre unter dem Titel „An outline of the true sect of buddhism“ in vielen Exemplaren verteilen liessen. Als Herausgeber der Schrift nennt sich „The Buddhist Propagation Society, Kioto“, und es muss gewiss als eine hochwichtige Tatsache bezeichnet werden, dass der Buddhismus, der sich seit einiger Zeit in Indien wieder sehr stark propagandistisch regt, auch vom äussersten Osten aus seine milde und sympathische Lehre zu verbreiten bestrebt ist.

Japan hat sich in verhältnismässig kurzer Zeit zur Grossmacht entwickelt, und da mit dem Anwachsen des

politischen Einflusses eines Staates in der Regel auch eine Steigerung seiner Bedeutung für alle Zweige der Kultur verknüpft ist, kann es kaum ausbleiben, dass die japanischen Religionen versuchen werden, ihre Machtsphäre weiter auszubreiten und eventuell selbst Missionare nach Europa zu schicken. Schon aus diesem Grunde verdient die Shin-shu-Sekte als wichtigste japanische Religionsgemeinschaft unsere vollste Beachtung.

Die zweiunddreissig Erzählungen des Thrones des Königs Vikramâditiya.

Aus der ungeheueren Zahl der indischen Märchen- und Erzählungswerke sind bis jetzt wohl mehrere der hervorragendsten in die deutsche Sprache übersetzt worden, wie die Sammlungen des Pantschatantra, des Hitopadeça, des Kathâ Sarit Sâgara. Aber zwei indische Werke von grosser Bedeutung sind uns noch immer nicht in deutscher Sprache zugänglich, indem sie zum Teil überhaupt nicht übersetzt, zum Teil nur in Bruchstücken vorhanden, zum Teil aber ausschliesslich nach mongolischen Manuskripten verdeutscht sind. Diese zwei Werke sind: die Vetâlapañcavimçati, oder „Die 25 Erzählungen eines Vetâla“, welche unter dem Namen Ssiddiküir in die mongolische Literatur übergegangen ist, und endlich die Simhâsanadvâtrimçati oder „Die 32 Erzählungen des Thrones des Vikramâditiya“ — in der mongolischen Literatur unter dem Namen: „Geschichte des Ardschi Bordschi Chan“ berühmt. Über die letztgenannte Sammlung, welche Professor Leon Feer in Paris im Jahre 1883 aus dem Bengali ins Franzö-

sische übersetzt hat,[1]) möchte ich nachstehend einiges mitteilen.

In den 32 Erzählungen des Thrones finden wir dieselbe eigenartige Anordnung des Stoffes, wie sie auch in dem Pantschatantra, den 70 Erzählungen eines Papageien, den 25 Erzählungen eines Vetâla und in einer Reihe anderer Werke hervortritt. Die einzelnen Erzählungen fügen sich nämlich alle in einen gemeinsamen Rahmen ein, indem sie von einer Haupterzählung abhängig bleiben. Die Personen dieser Haupterzählung berichten sich die verschiedenen Geschichten zur gegenseitigen Belehrung, und die einzelnen Stücke erscheinen gleichsam um einen gemeinsamen Brennpunkt strahlenförmig gruppiert. Diese merkwürdige Einkleidung ist gleichzeitig mit den einzelnen Fabeln und Märchen auch zu anderen Völkern übergegangen, und namentlich die Araber und die Perser haben sie angenommen — ich erinnere nur an Tausend und eine Nacht, sowie an das Tuti-Nameh, eine türkische Bearbeitung der obenerwähnten 70 Erzählungen eines Papageien, welche durch Georg Rosens Übersetzung weiteren Kreisen bekannt geworden ist. Allerdings erscheint die grundlegende Fabel für die 32 Erzählungen des Thrones recht kompliziert, wenn wir sie mit der der Çukasaptati vergleichen, deren Fabel nach Benfey wie folgt lautet.

Eine Frau, deren Mann sich auf eine Reise begeben hat, wird während seiner Abwesenheit nach fremden Männern lüstern. Der Mann hat ihr einen klugen Papagei und ein Drosselweibchen hinterlassen. Sie fragt dieses, ob sie ihrer Neigung folgen solle; es tadelt sie darüber heftig und wird deshalb von ihr getötet. Dann wendet sie sich mit derselben Frage an den Papagei. Dieser, durch das Schicksal seiner Gefährtin gewarnt, billigt ihr Verlangen, macht sie aber

---

[1]) Paris, Verlag von Ernest Leroux.

auf die Gefahren aufmerksam und bedingt, dass sie nur dann gehen solle, wenn sie sich aus einer Gefahr oder Verlegenheit so geschickt zu ziehen wisse, wie die oder der. Sie fragt dann, was das für eine Geschichte sei; der Papagei erzählt nun eine Geschichte bis zu der Verlegenheit, dann sagt er: „Nun ist die Frage: was tut sie oder er?“, die Frau kann nicht antworten; dann sagt der Papagei: „Wenn Du heute zu Hause bleiben willst, dann will ich es sagen.“ Auf diese Weise geht es durch 70 Nächte, dann kehrt der Mann zurück.

Die 32 Erzählungen des Thrones knüpfen sich dagegen an folgende Fabel, welche ich Leon Feers Einleitung entnehme.

In der Stadt Dhârâ lebte einst ein Landmann namens Yaynadatta, welcher seine Felder bestellte. In der Nähe seines Besitztums befand sich ein dichter Wald, aus welchem täglich die wilden Tiere hervorbrachen und die Ländereien verwüsteten. Um diesem Übelstande ein Ende zu bereiten, errichtete der Landmann ein Observatorium, wo er sich regelmässig aufhielt. Jedesmal, wenn er sich auf dem Observatorium befand, benahm er sich genau in der Weise, wie sich ein König der Könige benimmt: er ordnete an, gab Befehle, hielt Beratungen ab, u. s. w. Sowie er aber seinen Posten im Observatorium verlassen hatte, war er derselbe einfache Landmann wie zuvor. Seine Nachbarn wurden aufmerksam, und sie sprachen so oft und so viel davon, dass die Kunde von dem merkwürdigen Ereignis bis zum Ohre Bhojas, des Königs der Stadt Dhârâ drang. Der König wurde von Neugierde erfasst und begab sich in Begleitung seiner Räte, seiner Offiziere, seines Heeres und seines Generals nach jenem Observatorium. Nachdem er das merkwürdige Treiben des Landmanns mit eigenen Augen beobachtet hatte, befahl er einem seiner Räte, zu dem er ganz besonderes Vertrauen hatte, auf das Observatorium emporzusteigen. In der ganzen Zeit,

während welcher sich dieser Rat auf dem Observatorium befand, benahm er sich genau in der Weise, wie sich ein König der Könige benimmt: er ordnete an, gab Befehle, hielt Beratungen ab, u. s. w. Da wurde dem Könige Bhoja klar, dass weder dem Observatorium, noch dem Landmann, noch dem Rate die seltsame Erscheinung zuzuschreiben sei, sondern dass sich an dem Orte irgend ein Gegenstand befinde, welchem es zu verdanken sei, dass sich der Landmann für einen König hielt Um den Gegenstand zu ermitteln, liess König Bhoja an diesem Orte nachgraben — und es fand sich ein wunderbarer Thron göttlichen Ursprungs, der mit edelsten Gesteinen geschmückt und mit 32 Figuren versehen war. Der Thron war so herrlich, dass man ihn nicht anschauen konnte. Der König liess den Thron nach Beseitigung einiger Hindernisse in den prächtig geschmückten Ratssaal seines Hauses tragen, und nachdem er alle Vorbereitungen zu einem glänzenden Feste angeordnet hatte, näherte er sich dem von seinem gesamten Hofstaate umgebenen Thron, um sich salben zu lassen; er stand gerade im Begriff, sich auf den Thron zu setzen, als sich die erste Figur mit folgenden Worten an den König wandte:

„Höre mir zu! nur ein König, welcher die hervorragendsten Eigenschaften in sich vereinigt, welcher ausserordentlich reich, freigebig und mitleidvoll ist, welcher durch seinen Heldenmut und durch seine Güte alle überstrahlt, der voll Kraft und Majestät ist, ein solcher König allein ist würdig, sich auf diesen Thron zu setzen; ein anderer, ein gewöhnlicher König ist dessen nicht würdig.“ Da fragte der König Bhoja: „Wem gehörte dieser Thron? Zögere nicht länger, mir seine Geschichte zu erzählen.“

Da erzählte die erste Figur die folgende Geschichte: „In einer Stadt namens Avantî lebte ein König namens Bartrihari. Zu der Zeit als er gesalbt wurde, verliess

sein jüngerer Bruder, welcher Vikramâditiya[1]) hiess, sein Heimatland, nachdem er beleidigt worden war, und ging in die Fremde. Bartrihari wachte seit seiner Salbung über seine Untertanen, als ob sie seine Kinder wären und strafte die Bösen. Anangasenâ, die Königin, welche den Thron mit ihm teilte, unterwarf sich ihren Gemahl vollständig durch ihre Schönheit und durch ihre seltenen Eigenschaften. Es befand sich aber ein Brahmane in der Stadt, welcher Devî, die Gottheit des Landes, verehrte. Die Gottheit, welche mit dem Dienste des Brahmanen zufrieden war, näherte sich diesem und sprach: „Brahmane, sage mir, was Du wünschest.“ Da sprach der Brahmane: „O Göttin, wenn ich Gnade vor Dir gefunden habe — befreie mich vom Alter und von dem Tode.“ Als die Devî diese Worte hörte, war sie befriedigt und sprach zu dem Brahmanen, indem sie ihm eine Frucht gab: „Wenn Du von dieser Frucht gegessen hast, bist Du vom Alter und vom Tod befreit.“ Nachdem ihm die Devî das gegeben, was er sich gewünscht hatte, verschwand sie, und der Brahmane kehrte in sein Haus zurück. Den Tag darauf, als der Brahmane nach Vollführung der vorgeschriebenen Opfer daran ging die Frucht zu verzehren, sprach er zu sich selbst: „Ich bin nichts weiter, als ein überaus armer Bettler, wozu sollte ich meine Lebensdauer verlängern? Der König Bartrihari ist ausserordentlich gerecht, die Verlängerung seines Lebens wird eine Wohltat für eine Menge von Menschen sein.“ Nachdem ihm diese Gedanken so gekommen waren, begab er sich in die Ratsversammlung des Königs, begrüsste diesen und verehrte ihm die Frucht, indem er ihm gleichzeitig deren Geschichte erzählte. Der König, welcher sich sehr über die Frucht freute, bewilligte dem Brahmanen mehrere Ehrenbezeugungen, worauf dieser nach seinem Hause zurückkehrte.

---

[1]) vikrama ist Heldenmut, âditya ist Sonne.

Nachdem sich der König in das Frauengemach begeben hatte, schenkte er der Königin Râni die Frucht als Ausdruck seiner höchsten Gnade und erzählte ihr gleichzeitig deren Geschichte. Die Râni unterhielt zarte Beziehungen zu dem ersten Ratgeber; sie erzählte ihm natürlich die Geschichte und gab ihm die Frucht. Der erste Ratgeber war der Liebhaber einer Kourtisane: er erzählte ihr die Geschichte und gab ihr die Frucht. Nachdem die Kourtisane die Frucht erhalten hatte, überlegte sie sich die Sache und dachte: Wenn ich dem König Bartrihari diese Frucht gebe, werde ich grosse Reichtümer dadurch gewinnen — und sie gab dem Könige die Frucht. Als der König die Frucht empfing, konnte er sich kaum vor Staunen fassen. Er sprach: „Ich habe doch der Königin Râni diese Frucht gegeben — woher rührt diese ausserordentliche Zuneigung, welche Râni für eine Kourtisane empfindet?“ Er forschte nach und erfuhr den Zusammenhang. Da dachte er: „Ich sehe, dass diese Frau, welche ich mehr als mein Leben geliebt habe, keine Treue für mich hat, denn sie hing meinem Ratgeber an, dieser Ratgeber hatte seinerseits keine Anhänglichkeit für die Râni sondern nur für eine Kourtisane; die Kourtisane hatte wieder keine Treue für den Ratgeber: ihre einzige Leidenschaft war der Reichtum. So ist denn die Zuneigung, welche man zu einer Frau, zu Kindern und zu anderen Dingen dieser Welt hat, der reine Trug.“

Nachdem der König sich dies alles klar gemacht hatte, verzichtete er auf seinen Thron und begab sich in den Wald. Daselbst ass er die Frucht, welche der Gott gegeben hatte, und versenkte sich in tiefe Meditation. Der König Bartrihari war kinderlos; das Reich hatte keinen Herrscher, der Schrecken, welchen die Diebe und die Übeltäter verbreiteten, wuchs täglich mehr. In dem Lande wohnte aber ein Vetâla[1]) namens

[1]) Art von Dämon, der in die Körper Verstorbener fährt.

Agni. Dieser tötete jedesmal denjenigen, welcher von der Ratsversammlung zum König erwählt worden war, so dass es den Räten unmöglich wurde, einen König für das Land zu erhalten. Die Übeltaten mehrten sich überall, aber es gelang nicht, einen der erwählten Könige vor dem Vetâla zu schützen.

Eines Tages nun waren die Minister versammelt und in Beratung begriffen, als der erhabene Vikramâditiya eintrat, welcher sich verkleidet hatte. Er sprach zu den Ministern: „Warum ist dieses Königreich ohne König?“ Die Minister antworteten: „Der König ist in den Wald gegangen, und jedesmal, wenn wir einen neuen König erwählen, welcher das Land beschützen soll, tötet uns der Vetâla Agni den neuen König.“

Als Vikramâditiya diese Worte vernommen hatte, sprach er: „Erwählt mich heute zum König.“ Als die Minister sahen, dass Vikramâditiya der Königswürde wert war, sprachen sie: „Von heute ab ist Deine Hoheit König von Avantî.“

Nachdem Vikramâditiya auf diese Weise König geworden war, beschäftigte er sich den ganzen Tag mit seinen königlichen Obliegenheiten. In der Nacht bereitete er in Erwartung des Vetâla Agni verschiedene Getränke, welche er in seinem Hause aufbewahrte, und erwartete den Vetâla im Bette liegend.

Nach einer Weile trat der Vetâla Agni in das Haus ein. Er trug ein Schwert und wollte den erhabenen Vikramâditiya töten. Der König sprach zu ihm: „Weil Du gekommen bist, um mich umzubringen, so wird Dir dies ohne allen Zweifel auch gelingen; iss aber vorher alle diese Gerichte, welche für Dich zubereitet sind: dann magst Du mich töten.“ Als der Vetâla Agni diese Worte gehört hatte, verschlang er alle aufgetragenen Gerichte und war so befriedigt über den König, dass er zu ihm sagte: „Ich bin ausserordentlich zufrieden mit Dir, und bin Dir wohlgeneigt, ich gebe

Dir dieses Land Avantî. Herrsche darüber und erfreue Dich aller Genüsse; nur das eine bedinge ich mir aus, nämlich dass Du mir täglich ein derartiges Mahl bereitest!"

Mit diesen Worten verliess der Vetâla den Ort, um an seinen Wohnplatz zurückzukehren.

Nachdem der König am anderen Morgen seine Obliegenheiten erfüllt hatte, begab er sich in die Ratsversammlung. Als ihn die Räte kommen sahen, sprachen sie zu sich selbst: „Er wird ohne Zweifel ein grosser Mann sein, weil es ihm gelungen ist, dem Vetâla zu entschlüpfen"; und alle bezeugten dem Könige nunmehr grosse Ehrerbietung.

So war also Vikramâditiya anerkannter König von Avantî.

(Im weiteren Fortgang der Rahmen-Erzählung wird uns jetzt berichtet, auf welche Weise Vikramâditiya den Vetâla überlistet hat. Diesen Teil müssen wir hier übergehen, da er den Rahmen für das oben erwähnte Fabelbuch „Die 25 Erzählungen eines Vetâla" abgibt, dessen Betrachtung uns zu weit von unserem Thema abführen würde.)

Vikramâditiya herrschte so gut auf Erden, dass die Kunde von seiner Vortrefflichkeit bis zu Indra, dem Könige der Götter gelangte. Indra war sehr zufrieden mit ihm und sprach: „In der Menschenwelt ist Vikramâditiya die Perle der Könige — ebenso wie ich die Perle unter den Göttern bin. Um meiner günstigen Stimmung für ihn Ausdruck zu verleihen, gebe ich ihm meinen Thron von Edelsteinen, an welchem 32 Figuren befestigt sind. Gott des Windes! bringe ihm den Thron hinab!" Der Gott des Windes brachte mit der ihm eigenen Schnelligkeit den Thron auf Indras Befehl mitten in die Ratsversammlung des Königs. Der erhabene Vikramâditiya wurde hierauf inmitten einer grossen Versammlung gesalbt und setzte sich auf den

Thron. Und während er auf dem Throne seinen Sitz hatte, waren ihm alle Tugenden Indras zu eigen. Er herrschte lange und fiel schliesslich glorreich im Kampfe mit dem König Câlivâhana. Als die Nachricht von dem Tode des Königs eintraf, tröstete die erste Gemahlin die Räte, indem sie sprach: „Macht Euch keine Sorgen; ich trage einen Sohn unter meinem Herzen, der Euch schützen wird.“ Wirklich genas sie nach kurzer Frist eines Knäbleins, welches sie den Räten zur Erziehung übergab, während sie sich auf dem Scheiterhaufen verbrennen liess, um mit dem Könige Vikramâditiya vereint die ewigen Freuden zu geniessen. Vikramasena, der Sohn des Königs Vikramâditiya, beschützte alle Geschöpfe, ebenso wie es sein Vater getan hatte — aber niemals setzte er sich auf den Thron Indras. Und es hat sich überhaupt niemand auf den Thron seitdem gesetzt, denn eine überirdische Stimme liess sich wie folgt vernehmen: „Auf der ganzen Erde ist niemand, der würdig wäre, sich auf den Thron zu setzen. Grabt ihn darum ein und bewahret ihn.“

„Also sprach die erste Figur und fügte hinzu: „Höre, grosser König Bhoja — dieser Thron ist es den Du entdeckt hast.“

Hiermit schliesst die Rahmen-Erzählung ab und nun beginnen die 32 Figuren der Reihe nach mit den eigentlichen Erzählungen, indem jede der 32 Figuren in dem Augenblicke, in welchem der König Bhoja den Thron besteigen will, diesem ein „Halt“ zuruft mit der Erklärung, dass nur derjenige König sich auf den Thron setzen dürfe, welcher so gross sei wie Vikramâditiya. Auf die Frage Bhojas, worin denn eigentlich die Grösse Vikramâditiyas bestanden habe, erzählt dann die Figur. welche die Reihe trifft, eine auf die Tugenden Vikramâditiyas bezügliche Fabel.

Über Vikramâditiya selbst wäre noch zu bemerken, dass sein Name Sonne des Heldentums bedeutet.

Sein Name ist einer der strahlendsten unter allen der indischen Herrscher. Seine Regierung bezeichnet einen Höhepunkt in der Ausbildung der Künste und Wissenschaften, und das Zeitalter Vikramâditiyas ist für Indien, was für Griechenland das perikleische, für Rom das augustische und für Italien das Zeitalter der Mediciäer war. — Unglücklicherweise wissen wir von der Regierung dieses Königs so gut wie nichts Tatsächliches. Die Hindus sind des historischen Sinnes bar, sie glaubten das Andenken des grossen Herrschers am besten dadurch zu ehren, dass sie ihn zum Mittelpunkte einer Reihe von Erzählungen machten, welche ihn glorifizieren.

Zum Schlusse möchte ich noch eine dieser Erzählungen geben, um ihre Eigenart zu kennzeichnen. Ich wähle die der 25. Figur.[1])

„Und wieder wollte sich der König Bhoja auf den Thron setzen, als die 25. Figur sprach, um ihn davon abzubringen: „He! König Bhoja, niemand ist dazu fähig, sich auf diesen Thron zu setzen, wenn er nicht dem erhabenen Vikramâditiya gleicht!“ „Wer war der erhabene Vikramâditiya?“ erwiderte der König. Die Figur antwortete: „Höre mir zu!

„Die Kunde von dem Heldenmute, der Festigkeit, der Geistestiefe, der Hochherzigkeit, der Kernhaftigkeit des erhabenen Vikramâditiya und von dem Wohlergehen, von welchem alle diese Vorzüge begleitet erschienen, war bis zur Götterwelt gelangt, und die Gottheiten des Svarga feierten in ihren Unterhaltungen und in ihren Erzählungen regelmässig den Ruhm Vikramâditiyas. Eines Tages erbat sich Indra, der höchste unter allen Göttern, welcher von Glückseligkeit umgeben im Kreise der Götter auf seinem Throne sass, der aus verschiedenen edlen Gesteinen gebildet war, die Aufmerksamkeit der

[1]) Übersetzt aus Léon Feer S. 167.

Gottheiten und sprach: „Heute ist auf der ganzen Erde niemand, welcher dem Vikramâditiya vergleichbar wäre, wegen seines Bestrebens allen Geschöpfen Gutes zu tun, wegen seines Eifers jederzeit Tugend zu üben, wegen des geringen Wertes, den er seinem eigenen Leben beimisst, wegen der Sorge um die Erhaltung der anderen Wesen, wegen jenes treuen Festhaltens an einem guten Betragen, und wegen der Verfügungen eines Geistes, welcher ganz von Erbarmen durchtränkt ist.“ Als Indra also sprach, befanden sich unter allen Anwesenden zwei Gottheiten, deren Geist Indras Rede nicht recht zu verstehen vermochte. Um festzustellen, was an dem Lobe des erhabenen Vikramâditiya richtig, was unrichtig war, begaben sich diese beiden Gottheiten in die Stadt Avantî.

Der erhabene Vikramâditiya, welcher auf einem herrlichen Pferde sass, das in den fünf Gangarten geschickt war, nämlich im Gang, im Trab, im Passgang, im Galopp und im Sprung, ritt einsam im Lustgarten, welcher sich am äussersten Ende der Stadt befand. Mittlerweile hatte die eine der Gottheiten die Gestalt einer alten Kuh, die andere diejenige eines mächtigen und furchtbaren Tigers angenommen. Als die alte Kuh den Tiger erblickte, erfasste sie Todesangst und sie ergriff die Flucht. Der Tiger lief ihr nach. Als die Kuh das Ufer eines Teiches erreicht hatte, sprang sie hinein und blieb im Schlamme stecken.

In diesem Augenblicke langte der König Vikramâditiya, welcher seinen Spazierritt machte, an diesem Orte an. Die in den Schlamm gefallene Kuh, welche den Tiger in ihrer Nähe erblickte, kam in die grösste Angst und fing an, verzweiflungsvolle Schreie auszustossen; sie erregte die Aufmerksamkeit des erhabenen Vikramâditiya durch ihre lauten Schreie und ihr verstärktes Gebrüll. Als der König die Lage und die Verlegenheit dieser Kuh erkannt hatte, sprang er eiligst von

seinem Pferde herab und ergriff sein Schwert mit der rechten Hand, während er mit der linken die Kuh fasste, und blieb dann im Teiche stehen. Hierauf begann er sich die Sachlage klar zu machen und sprach: wenn ich diese Kuh aus dem Schlamm herausziehe und mich entferne, dann wird diese alte Kuh nicht imstande sein zu entkommen; der Tiger wird sie mühelos ergreifen und sie auffressen. Wenn ich jedoch die Kuh verlasse und wenn ich mich entferne, nachdem ich den Tiger getötet haben werde, dann wird diese Kuh infolge ihres Sturzes in den Schlamm nicht mehr die Kraft haben sich fortzubewegen, und wenn ein ihr schädliches Tier sie trifft, wird es sie töten. In dieser Unschlüssigkeit verbrachte der König die ganze Nacht, indem er stets die Kuh und sein Schwert festhielt — er war der Kälte ausgesetzt, dem Wind und der Nässe, er war allein und stand im Wasser.

Als der Morgen herangekommen war, entledigten sich die Gottheiten der magischen Verkleidungen, welche sie angenommen hatten, die eine der Gestalt der Kuh, die andere der Gestalt des Tigers, nahmen ihre wahre Gestalt an und sprachen zum erhabenen Vikramâditiya: „Ja, Vikramâditiya, grosser König der Könige, wir sind Gottheiten, welche mit Hilfe der Magie diese Verkleidungen angenommen haben, um zu ermitteln, wie weit Deine Treue gegen das Gesetz vereint mit Deinem Erbarmen geht. Wir sind erleuchtet worden. Ebenso wie die Götter die Mondscheibe mit etwas Saft aus dem Milchmeer gebildet haben, auf dass es Butter gäbe, ebenso hat der Schöpfer, indem er das Meer schlug, welches die Gestalt des Erbarmens hat, Dein Herz aus Saft von diesem Erbarmen gebildet. Wie sollen wir Dich preisen? Unser König, der Gott Indra, lobt Dich regelmässig in der Götter-Versammlung. Aber jetzt haben wir die Richtigkeit seiner Worte festgestellt. Sprich einen Wunsch aus, nach Deiner Wahl.“ — Der

König antwortete: „Ich habe keine Gunst von Euch zu erbitten, jedes Glück ist mir geworden; warum soll ich es leichtsinnigerweise verderben?“ Die Gottheiten erwiderten: „Wir zeigen uns nicht vergebens. Wir geben Dir diese Kâmadhenu (Wunschkuh), ohne dass Du darum gebeten hast. Jedesmal, wenn Du einen Wunsch hast, brauchst Du ihn nur dieser Kâmadhenu auszusprechen.“ Als sie dieses Geschenk gemacht hatten, verschwanden die Götter.

Nachdem der König die Kâmadhenu erhalten hatte, ging er heimwärts, während sich ihm auf dem Wege ein Armer näherte, welcher ihn um ein Almosen bat. Der König gab dem Armen die Kâmadhenu und kehrte in seine Hauptstadt zurück.“

Als aber der erhabene König Bhoja die Erzählung der 25. Figur vernommen hatte, ging er ganz verstört von dannen.“

Die 32 Erzählungen des Thrones sind von dem indischen Geiste des Mitleids und des Erbarmens durchtränkt, der für die ganze indische Kultur so charakteristisch ist. Es wäre zu wünschen, dass uns dieses Buch bald in einer deutschen Übersetzung zugängig gemacht würde.

Ramakrishna, ein indischer Heiliger unserer Zeit.

In Constables Handatlas von Indien findet sich eine überaus fein ausgeführte Karte des indischen Reiches, auf welcher alle Stationen der europäischen und amerikanischen Missionen übersichtlich eingetragen sind. Die Fülle dieser Stationen lässt ahnen, welche ungeheueren Summen jahraus jahrein für die indische Mission

aufgewandt werden müssen. Wer sich aber jemals eingehend mit Indien beschäftigt hat, wird Constables Karte nur mit Wehmut betrachten können, weil ihm die Erkenntnis aufdämmern muss, dass ein grosser Teil dieser Summe ohne Zweifel eine ganz andere Verwendung finden würde, wenn man in den bekehrungseifrigen Kreisen Europas und Amerikas nur einigermassen über das religiöse Denken im Gangeslande unterrichtet wäre. Es ist darum so ungemein wichtig, dass richtige Anschauungen über das geistige Leben der Völker möglichst allgemein verbreitet werden, weil die Entscheidung über höchst bedeutsame praktische Fragen davon abhängt, ob eine Geisteskultur zutreffend beurteilt wird oder nicht. In gerechter Würdigung dieser Tatsache muss man das im Jahre 1898 erschienene Buch von F. Max Müller, das den Lebensgang und die Weltanschauung von Râmakrishna, eines indischen Heiligen unserer Zeit, in ausführlicher Weise behandelt[1]), freudig begrüssen, weil es uns einen höchst lehrreichen Einblick in wichtige moderne religiöse Strömungen gewährt.

Aber Max Müllers Publikation ist auch nach einer anderen Richtung hin von grosser Bedeutung. In den letzten Jahren ist in Indien die sogenannte „theosophische Bewegung“ entstanden, die trotz ihrer mystischen Unklarheit rasch zu grosser Bedeutung gelangt ist und auch in Amerika und Europa viele Anhänger gefunden hat. Diese Bewegung, welche auch für den (überhaupt nicht existierenden) „esoterischen Buddhismus“ mit Hilfe einer weitverbreiteten Presse erfolgreich Propaganda macht, hat alle modernen religiösen Strömungen auf indischem Boden auch in vorurteilsfreien Kreisen stark kompromittiert, und es ist darum hoch erfreulich, dass wir auch einmal mit einem indischen Denker unserer

[1]) Râmakrishna; His life and sayings by F. Max Müller; Longmans, Green & Cie. 39 Paternoster Row, London and Bombay.

Zeit bekannt gemacht werden, dessen Gedanken — um mit den Worten des Verfassers zu reden — auch noch für diejenigen von Wert sind, die „bei Plato und Aristoteles, bei Kant und Hegel in die Schule gegangen sind.“

In Indien hat es stets Persönlichkeiten gegeben, die vom Volke als Heilige mit übermenschlichen Geisteskräften betrachtet worden sind. Früher nannte man einen solchen Heiligen „Samnyâsin“, das bedeutet jemanden, der alle weltlichen Neigungen und Wünsche von sich geworfen hat. In der „Bhagavad-Gitâ“ heisst es: „Der soll ein Samnyâsin heissen, der nichts mehr hasst und der nichts mehr liebt“; heute nennt man eine solche Persönlichkeit nicht mehr Samnyâsin, sondern Mahâtman, d. h. etwa einen Mann von „hoher Sinnesart“. Solcher Persönlichkeiten sind in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe hervorgetreten. Zu besonderem Ansehen gelangte vor allem Dayânanda Sarasvatî, welcher die höchst wichtige aufstrebende brahmanische Sekte Arya-Samâj begründet hat. Ferner Pawâri Bâba, dessen kürzlich unter höchst merkwürdigen Umständen erfolgter Tod in ganz Indien schmerzliches Aufsehen erregte. Seit neun Jahren hatte dieser Heilige einsam in seinem Hause gelebt, das von hohen Mauern umgeben und durch ein grosses Tor abgeschlossen war. Nur sein jüngerer Bruder, sonst niemand, durfte in seiner Nähe weilen. Jede Woche kam er einmal ans Tor, um mit jemandem, den er gerade zufällig dort traf, einige Worte zu wechseln. Eines Tages erklärte er seinem Bruder, er könne das Elend nicht mehr mit ansehen, welches durch das jetzige Zeitalter über Indien gekommen sei. Sein Bruder verstand nicht, was er meinte. Der „Mahâtman“ nahm ruhig sein gewohntes Bad und widmete sich religiösen Übungen, alsdann bestrich er seinen Körper mit Butter, bestreute ihn mit Weihrauch und zündete sein Haus an allen vier Ecken an. Als die Flammen den ganzen

Raum erfüllten, stürzte er sich hinein, und ehe ihm jemand zu Hilfe kommen konnte, war er schon zu Asche verbrannt. Seinen Verehrern blieb nichts weiter übrig, als die Asche den heiligen Fluten des Ganges mit grosser Feierlichkeit zu überantworten. Dieser Tod des als Weiser und Heiliger verehrten Pawâri-Bâba musste naturgemäss auf das indische Volk einen ungeheueren Eindruck machen. Dieses ist ja von den ältesten Zeiten her gewohnt, der Selbstpeinigung und der Askese eine wahrhaft abergläubische Bedeutung beizumessen und tat es schon zu jener Zeit, in der das „Mahâbhârata“ verfasst worden ist, welches von Büssern zu erzählen weiss, vor deren Busskraft die Götter in ihren Himmeln erzitterten.

Solcher „Mahâtmânâs“ lebten in den letzten Jahrzehnten einige in Indien; zu den heiligsten von ihnen, die das Volk auch Paramahamsâs[1]) nennt, gehörte der 1886 verstorbene Râmakrishna, mit dessen Lebensgang und Aussprüchen uns Max Müllers Buch bekannt macht. Durch Vivekânanda, einen Schüler Râmakrishnas, hat Max Müller das Material für seine Darstellung erhalten.

Râmakrishna wurde in dem kleinen Orte Kamârpukar im Jahre 1833 geboren. Sein Vater war das Oberhaupt der einzigen Brahmanenfamilie, welche an dem Orte ansässig war. Er gehörte zum orthodoxesten Brahmanentum und würde beispielsweise lieber Hungers gestorben sein, ehe er nur eine Linie von den religiösen Vorschriften seiner Kaste abgewichen wäre. Auch sonst war er von unbeugsamer Natur. Früher wohnte er in einem anderen Dorfe und es begegnete ihm, dass der dortige Zemindar von ihm verlangte, er solle zu seinen Gunsten Zeugnis ablegen, widrigenfalls sein Hab und Gut konfisziert und er ausgewiesen werden würde. Er

---

[1]) Wörtlich heisst dieses Wort „Grosse Gans“. In Wirklichkeit bedeutet Paramahamsa etwa „hochfliegender Adler“.

weigerte sich beharrlich, wurde ausgewiesen und zog nach Kâmârpur, wo ihm einige Freunde in seiner Not beistanden. Trotz eigener Armut half er allen Armen und übte Gastfreundschaft — kurz, er war unablässig bemüht, seine religiöse Überzeugung auch durch edle Handlungsweise zum Ausdruck zu bringen. Das Volk verehrte ihn mit abergläubiger Scheu. Es hiess von ihm, dass ihm übernatürliche Kräfte zu eigen seien und dass alles — Gutes oder Böses — unbedingt geschehen müsse, was er von jemandem sage. Râmakrishnas Mutter wird grosse Einfachheit und Herzensgüte nachgerühmt. Ein reicher Schüler ihres Sohnes wollte ihr einmal einige tausend Rupien zum Geschenk machen; trotz ihrer Armut wies sie jedoch die Gabe zurück.

Râmakrishna war sehr frühreif. Für Musik besass er besondere Anlagen. Er konnte schon als Kind den Text und die Musik von einem religiösen Drama wiederholen, wenn er es auch nur ein einziges Mal gehört hatte. Für Bildwerke zeigte er hohes Verständnis. Schon in seiner Jugend wurde sein Urteil über Vorzüge und Mängel an den Statuen der Götter und Göttinnen für massgebend gehalten. Er konnte auch selbst Götterbilder zeichnen und herstellen. Auch für dramatische Kunst hatte er grosse Anlagen. Wenn er ein religiöses Stück gehört hatte, pflegte er seine Spielkameraden um sich zu sammeln, um ihnen die einzelnen Rollen einzustudieren, worauf dann das Stück im Freien unter den Bäumen gespielt wurde. Dann kamen wieder Zeiten, wo er ein Bild des Gottes Siwa herstellte, um es mit seinen Genossen anzubeten. Mit den heiligen Büchern war er gut vertraut, jedoch studierte er sie in bengalischer Sprache, da er niemals Sanskrit verstanden hat. Da das Dorf, in welchem er lebte, an der Pilgerstrasse lag, fand sich häufig eine Gelegenheit für ihn, mit den Pilgern zu verkehren und sich mit ihnen über religiöse Dinge zu unterhalten.

Nachdem Râmakrishna im 16. Lebensjahre von seinem Vater mit der heiligen Schnur bekleidet worden, besuchte er die Schule seines ältesten Bruders in Kalkutta. Dort fühlte er sich aber sehr abgestossen, als er erkennen musste, dass die Menschen, mit denen er in Berührung kam, nach all ihren hohen Deklamationen von Sein und Nichtsein, von Brahman und Mâyâ, von der Befreiung der Seele durch Verwirklichung des Atman — niemals selbst daran dachten, alle diese Lehren in ihrem eigenen Leben zu verwirklichen; dass sie im Grunde nur nach Sinnenlust und Gold, nach Ehre und Ruhm strebten. In unstillbarem Verlangen sehnte er sich danach, etwas zu lernen, was ihn über alle diese Dinge zu erheben vermöchte, was ihn zu Gott selbst hinführen werde als Lohn für alle seine Anstrengungen. Bald erklärte er seinem Bruder, einem sehr gelehrten Professor der alten Schule, dass er ein Wissen nicht begehre, dessen einziges Ziel darin bestände, ein paar Silberstücke zu erwerben oder ein paar Pfund Reis und Gemüse — und verliess die Schule.

Er begab sich jetzt nach Dakshinesvara, in der Nähe von Kalkutta, wo der prächtige Tempel der Göttin Kâlî steht, der im Jahre 1853 unserer Zeitrechnung am Ganges errichtet worden ist. Einer seiner Brüder war daselbst als Priester angestellt, und er kam mit diesem just an dem Tage beim Tempel an, als dieser eingeweiht wurde. Da eine Frau aus niederer Kaste über den Tempel gesetzt war, protestierte Râmakrishna lebhaft gegen das Vorhaben seines Bruders, dort Dienst zu tun, und so gross war damals noch sein Kastenvorurteil, dass er sich weigerte, auch nur einen Bissen von dem zu essen, was diese Frau gekocht hatte. Als Einziger von 15 bis 20000 Menschen, die zur Einweihung des Tempels gekommen waren, hielt er sein Fasten und ging nachts nach Kalkutta zurück, nachdem er sich einige wenige Speise beim Krämer verschafft hatte. Aber die

Liebe zu seinem Bruder trieb ihn nach Ablauf einer Woche wieder zum Tempel zurück, und er willigte schliesslich ein, bei seinem Bruder zu bleiben, unter der Bedingung, dass er sich sein Mahl an den heiligen Ufern des Ganges selbst bereiten dürfe. Als sein Bruder bald darauf seine Stelle infolge einer Krankheit aufgeben musste, übernahm Râmakrishna selbst den Tempeldienst.

Er fasste seine Aufgabe gleich sehr ernst auf und sah zur Göttin Kâlî empor, wie zur Göttin des Weltalls. Seine Verehrung war eine so inbrünstige, dass er alles andere darüber vergass. Wenn der Dienst vorüber war, sass er noch stundenlang da, sang Hymnen und betete zu ihr. Dann weinte er wieder, weil es ihm nicht gelang, die Göttlichkeit der Angeflehten so zu erkennen, wie er begehrte.

So konnte es gar nicht ausbleiben, dass der neue Priester grosses Aufsehen erregte. Die Ansichten über ihn waren geteilt. Einige hielten ihn einfach für geistesgestört; andere wieder glaubten, sein Benehmen aus seiner Liebe zum Göttlichen herleiten zu müssen. Seine Mutter und sein Bruder hofften auf eine Änderung seines Gemütszustandes, wenn er ein Weib genommen und eine eigene Familie begründet haben würde, und so vermählten sie ihn — nach indischer Sitte — mit einem Kinde von fünf Jahren aus seinem heimatlichen Dorfe. Nach seiner Verheiratung kehrte er zum Tempel zurück, aber sein Gemütszustand wurde immer seltsamer, so dass er oft tagelang weinte und wehklagte, weil er das Göttliche nicht zu fassen vermöge. Seine Freunde hielten ihn für geisteskrank und konsultierten die besten Ärzte in Kalkutta, doch keiner konnte ihm helfen. Ein Arzt erklärte endlich, dass Râmakrishna ein grosser Asket (ein Yogin) sei und dass man solche Eigenschaften nicht mit Arzneimitteln bekämpfen könne. Da gaben ihn seine Freunde auf.

Er hatte nun oft Visionen und führte überhaupt ein Traumleben. Der regelmässige Tempeldienst musste einem seiner Verwandten übertragen werden, und Râmakrishna konnte nun ganz seinen Neigungen leben. Er suchte sein Heil in der Askese und unterwarf sich zwölf Jahre lang unerhörten Bussübungen und Selbstpeinigungen. Er wollte alles in sich zerstören, was ihn noch an die Welt kettete; alles Gefühl von Grösse, das er deshalb in sich empfand, weil er ein Brahmane war, wollte er in sich ausrotten. Über diese Epoche seines Lebens berichtet er selbst: „Ich pflegte mich damals zuweilen an den Ufern des Ganges hinzusetzen und einige Gold- und Silbermünzen, sowie einen Haufen Kehricht neben mich zu legen. Alsdann nahm ich einige Münzen in die rechte Hand und etwas Kehricht in die linke und sagte zu mir selbst: „Also das nennt die Welt Geld und das Bildnis der Königin ist darauf geprägt. Es hat die Macht, mir Reis und Gemüse herbeizuschaffen, die Armen zu speisen, Häuser zu bauen, kurz alles zu vollbringen, was der Welt gross scheint, aber die höchste Erkenntnis, den höchsten Segen, das Brahman verwirklichen — das kann es nicht! Darum beschliesse ich auch, es jetzt als Kehricht zu betrachten. Und ich mischte die Geldstücke und den Kehricht in meinen Händen und sprach unaufhörlich dabei: „Geld ist Kehricht — Geld ist Kehricht!“ Da verlor ich im Geiste jedes Unterscheidungsvermögen für beide Dinge und warf sie zusammen in den Ganges. Kein Wunder, dass mich das Volk für verrückt hielt.“

Auch die unschuldigste Ehrenbezeugung war Râmakrishna damals unerträglich. Einst hing einer seiner Anhänger einen mit goldenen Fransen eingefassten Mantel um seine Schultern, der 1500 Rupien wert war. Im ersten Moment betrachtete er ihn mit Wohlgefallen, aber gleich darauf warf er ihn auf den Boden hin, trat ihn mit Füssen, spie darauf und fegte den Fussboden

damit, indem er sprach: „Der Mantel vergrössert nur die Eitelkeit, aber er kann nichts dazu beitragen, mich das Höchste erkennen zu lassen, darum schätze ich ihn nicht mehr als einen zerfetzten Lumpen!“

Viele merkwürdige Dinge über die weitere geistige Entwickelung Râmakrishnas werden uns berichtet, von seinem Umgang mit anderen Asketen und seinem immer tieferen Eindringen in die Vedântalehre. Diese besagt, dass das Brahman, das Prinzip alles Seins, identisch ist mit dem Atman, der Seele, dem Selbste des Menschen, doch dass uns ein Wahn, ein Blendwerk (mâyâ) hindert, diese Identität zu erkennen. So kam einst ein Samnyâsin namens Tota-puri zu Râmakrishna, der gerade am Ganges sass und fragte ihn, ob er sein Schüler werden wolle. Râmakrishna nahm das Anerbieten an und wurde von ihm in die tiefsten Geheimnisse der Vedântalehre eingeweiht. Der Samnyâsin unterhielt ein ewiges Feuer, das er für über alle Begriffe heilig hielt. Da zog eines Tages ein Mann vorbei, sah das Feuer und zündete seine Pfeife daran an. Tota-puri wurde von einer namenlosen Wut erfasst über diese Entheiligung, aber Râmakrishna sagte ganz ruhig zu ihm: „Also auf diese Weise betrachtest Du jedes Ding identisch mit Brahman? Ist nicht der Übeltäter ebensowohl Brahman, als Dein heiliges Feuer? Was ist hoch und was ist niedrig vom Standpunkte Deiner Lehre aus?“ — Der Samnyâsin besänftigte sofort seinen Zorn und sagte: „Bruder, Du hast Recht, von heute an werde ich nie wieder zornig werden!“ Und er hat sein Versprechen gehalten.

Nachdem sich Tota-puri wieder von ihm getrennt hatte, lebte Râmakrishna eine Zeit lang allein und wandte sich der Wischnuverehrung zu. Dann lernte er den Mohamedanismus und auch das Christentum kennen. Für alle Religionen hatte dieses religiöse Genie das höchste Verständnis. Schliesslich gelangte er zu der Überzeugung, dass hinter allen Religionen die Wahr-

heit liege, obgleich eine jede von ihnen nur eine einzige Seite der „ungeteilten und ewigen Existenz, Weisheit und Seligkeit“ zu erkennen vermöge. Aber alle Religionen schienen ihm zu jenem höchsten Ideale hinzuführen.

Während der langen Jahre, die er damit zugebracht hatte, das Göttliche zu suchen, hatte er vergessen, dass er verheiratet war. Sein Weib war inzwischen 17 Jahre alt geworden. Es war ihr zu Ohren gekommen, dass ihr Gemahl in Geisteskrankheit verfallen sei, und das hatte sie in schweren Gram versenkt. Von anderer Seite teilte man ihr wieder mit, dass er ein grosser Heiliger geworden, und sie beschloss daher, sich auf den Weg zu machen, um sich durch den Augenschein davon zu überzeugen, wie die Sache stehe. Nachdem sie von ihrer Mutter Erlaubnis erhalten hatte, zog sie zu Fuss 30—40 Meilen weit zum Dakshinesvara-Tempel. Ihr Gatte empfing sie überaus gütig, sagte ihr aber, dass der „alte Râmakrishna“ gestorben sei und dass der neue kein Weib mehr als ihm angehörig betrachten könne. Sein Weib erklärte ihm, dass sie mit allem einverstanden sei, was er bestimmen werde; sie wolle nichts weiter, als seine Schülerin werden, um ebenfalls die Gottheit zu erkennen, sie wolle nur in seiner Nähe bleiben, ihm kochen und für seine Bequemlichkeit und Gesundheit sorgen.

Bald darauf begab sich sein Freund Mathuranatha mit seiner Familie auf eine Pilgerfahrt und lud Râmakrishna ein, ihn zu begleiten, was dieser auch annahm. Sie besuchten alle heiligen Orte der Hindus, und überall wurde Râmakrishna mit grösster Ehrerbietung empfangen. In Brindabana gefiel es ihm so gut, dass er gern dort geblieben wäre, aber die Sehnsucht nach seiner alten Mutter veranlasste ihn, wieder nach Hause zurückzukehren. Auf dem Wege kamen sie an einem Dorfe vorbei, dessen Armut ihm die bittersten Tränen

entlockte. Er erklärte, nicht eher weiterzuziehen, bis der Ort glücklich sein würde. Mathuranatha speiste die Einwohner einige Tage lang, versah jeden einzelnen mit Kleidung und Geld, und dann erst gelang es ihm, Râmakrishna zur Weiterreise zu bewegen.

Inzwischen hatte sich Râmakrishnas Ruhm durch ganz Indien verbreitet. Von allen Gegenden kamen Leute, Anhänger aller Sekten und Religionen zogen zu ihm, um sich von ihm belehren zu lassen. Vom frühesten Morgen bis in die Nacht hinein hatte er keine Musse zum Essen und Trinken. Der grosse indische Reformator Babu Keshub Chunder Sen veröffentlichte zuerst Aussprüche von Râmakrishna, die bei allen gebildeten Indern in Kalkutta ungeheueres Aufsehen erregten. Tag und Nacht war „der Paramahamsa“ jetzt von Besuchern umringt, und keinem versagte er seine Weisheit. Denen, die ihn aufforderten, sich zu schonen, sagte er: „Ich will jeden körperlichen Schmerz und selbst den Tod tausendmal erdulden, wenn ich nur einer einzigen Seele dadurch Freiheit und Erlösung bringen kann.“

Sein Körper war solchen Anstrengungen auch tatsächlich nicht gewachsen; er bekam eine schwere Rachenentzündung, und weil er sich den Anordnungen der Ärzte nicht fügen wollte, die ihm das Sprechen verboten hatten, artete seine Krankheit in Krebs aus, und er starb am 16. August 1886, unendlich betrauert von seinem ganzen Volke und seiner Frau, die noch heute in Kaschmir lebt. Max Müller veröffentlicht einen Brief, den ihm die Witwe des berühmten Geigenspielers Ole Bull über einen Besuch geschrieben hat, den sie der Frau Râmakrishnas im Juli 1898 abgestattet hat. Es ist rührend zu lesen, mit welcher Verehrung diese Frau an ihrem Gatten gehangen hat, dem sie einst als fünfjähriges Kind vermählt worden war; sie sieht ihre einzige Lebensaufgabe darin, ihm nachzustreben.

Vivekânanda, ein Schüler Râmakrishnas, hat dessen Aussprüche gesammelt. Nachstehend seien einige angeführt, um eine Idee von dieser Gedankenwelt zu geben.

Aussprüche Râmakrishnas:

Ein Lehrer sprach: „Alles, was existiert, ist Gott." Sein Schüler verstand das dem Worte, aber nicht dem Geiste nach. Als er nun durch eine Strasse ging, begegnete ihm ein Elefant. Der Mâhut (Elefantentreiber) rief laut herab: „Mach' Platz, mach' Platz!" — da dachte der Schüler bei sich: Warum sollte ich Platz machen? Bin ich Gott, dann ist der Elefant auch Gott — sollte Gott etwa sich selber fürchten? In dieser Erwägung rührte er sich nicht von der Stelle. Da packte ihn der Elefant mit seinem Rüssel und warf ihn auf die Seite, so dass er eine schwere Verletzung davontrug. Da ging der Schüler zum Lehrer zurück und klagte ihm sein Missgeschick. Der Lehrer sprach: „Du bist Gott, das ist wahr. Der Elefant ist ebenfalls Gott. Aber Gott in Gestalt des Elefantentreibers hat Dich doch auch gewarnt — warum hast Du seine Warnung nicht beachtet?"

* * *

Wenn man ein stählernes Schwert mit dem Stein der Weisen berührt, dann wird es zu Gold, und obwohl es seine alte Form beibehalten hat, kann es doch fortan niemanden mehr verletzen. So ist es auch mit einem Manne, der die Füsse der allmächtigen Gottheit berührt hat: Äusserlich ist er gar nicht verändert, aber er tut fortan nichts Böses mehr.

* * *

So lange noch jemand laut ruft: „O Gott! O Gott!" kannst Du Dich darauf verlassen, dass er Gott noch nicht gefunden hat, denn wer Gott gefunden hat, der wird still.

* * *

Das Weib, das einen König zum Liebhaber hat, wird sich für die Huldigungen eines Strassenbettlers bedanken. So ist es auch mit der Seele, die einmal die Gottheit erfasst hat, sie braucht die armseligen Dinge dieser Welt nicht mehr.

* * *

Nur ein Weiser kann einen Weisen erkennen. Nur der Baumwollgarnhändler kann sagen, von welcher Nummer und von welcher Qualität ein bestimmtes Garn gemacht ist.

* * *

Die Menschen haben die Gewohnheit, sich auf das Beispiel des Königs Janaka zu berufen, als eines Mannes, der zur Vollendung gelangt ist, obwohl er in der Welt lebte. Aber in der ganzen Geschichte der Menschheit findet sich nur dieses einzige Beispiel. Sein Fall war nicht die Regel, sondern die Ausnahme. Die allgemeine Regel ist, dass niemand zur geistigen Vollendung gelangen kann, wenn er nicht auf alle Lust und alles Verlangen verzichtet hat. Halte Dich nicht für einen Janaka! Viele Jahrhunderte sind vorübergegangen, und die Welt hat noch keinen Janaka wieder hervorgebracht.

* * *

Gleiche nicht dem Frosche, der im Brunnen sitzt. Der Frosch im Brunnen kennt nichts Grösseres und nichts Gewaltigeres, als seinen Brunnen. So sind alle Frömmler: sie sehen nichts, als ihren eigenen engen Glauben.

* * *

Ein Waschmann hat ein riesiges Lager von Kleidern, die seinen ganzen Kleiderschrank füllen — aber sie gehören nicht ihm. Wenn die Kleider fertig gewaschen sind, wird sein Schrank wieder leer. — Menschen, die keine eigenen Gedanken besitzen, gleichen diesem Waschmann.

* * *

Nachdem sich ein Mann vierzehn Jahre lang in einem einsamen Walde der Askese hingegeben hatte, erlangte er endlich das Vermögen, über das Wasser schreiten zu können. Ausser sich vor Glück über diese Errungenschaft eilte er zu seinem Lehrer und erzählte ihm seine Heldentat. Der Lehrer antwortete ihm: „Mein armer Knabe, das, was Du nach vierzehnjähriger unablässiger Arbeit errungen hast, vollbringen gewöhnliche Menschen, indem sie dem Fährmann einen Penny bezahlen!“ —

* * *

Damit müssen wir die Aussprüche Râmakrishnas, die ungemein viele geistvolle und originelle Gedanken enthalten, verlassen. Wenn man Max Müllers Buch gelesen hat, kann man nur aus vollem Herzen seinen Worten zustimmen, mit denen wir diesen Aufsatz schliessen wollen: „Ein Land, das von Gedanken durchdrungen ist, wie wir sie bei Râmakrishna finden, kann doch wahrlich nicht als ein Land unwissender Götzendiener betrachtet werden, das man nach Methoden bekehren zu müssen glaubt, die vielleicht bei den Negerstämmen von Zentralafrika am Platze sind.“

Die Frau in Burma.

Deutsche Leser, welche der Frauenbewegung sympathisch gegenüberstehen, dürften sich für ein vor einiger Zeit erschienenes englisches Werk interessieren, das merkwürdige Mitteilungen über die Stellung der Frau bei den burmesischen Buddhisten enthält. H. Fielding hat die wertvollen Beobachtungen, die er während seines langjährigen Aufenthaltes in Burma sammeln konnte, in einem ausgezeichneten Buche: „The

Soul of a People“ (London, Richard Bentley and Son) niedergelegt, und aus der Fülle seiner Berichte möchten wir diejenigen Kapitel auszugsweise wiedergeben, welche sich mit der Frau in Burma beschäftigen. Deutsche Frauen werden nicht ohne Verwunderung aus Fieldings Mitteilungen ersehen, dass das Programm der modernen Frauenbewegung bereits grösstenteils im buddhistischen Burma verwirklicht ist.

Fielding konstatiert, dass das Gesetz in diesem Lande keinerlei Unterschied zwischen Mann und Frau macht. Eherecht, Erb- und Kriminalrecht behandeln Mann und Frau als gleichberechtigt. Der Verfasser hat nur eine einzige Ausnahme entdeckt: das Leben der Frau wird bei Bussen für Verletzung der Person niedriger eingeschätzt als das des Mannes. Er konnte nicht umhin, einen Birmanen nach der Ursache dieser Bestimmung zu fragen, welcher ihm folgenden Aufschluss gab: „Das Gesetz will keineswegs einen prinzipiellen Unterschied machen — es konstatiert nur eine Tatsache. In Geld ausgedrückt, i s t eben eine Frau weniger wert, als ein Mann. Ein weiblicher Dienstbote kann für geringeres Geld gemietet werden, als ein männlicher: eine Tochter kann nicht so viel Entlohnung verlangen, wie ein Sohn — und zwar lediglich deshalb, weil sie nicht gleichviel Arbeit verrichten kann; sie ist nicht gleich stark. Wenn die Frau mehr wert w ä r e, hätte das Gesetz es auch ausgedrückt, es hätte keinerlei Grund gehabt, es zu unterlassen.“ —. Also selbst dieser Ausnahmebestimmung liegt kein Vorurteil gegen die Frau zu Grunde, kein Dogma von der Minderwertigkeit der Frau als solcher, sondern lediglich die Tatsache, dass das Arbeitsquantum, welches die Frau liefert, weniger materiellen Wert hat als dasjenige, welches der Mann liefert.

Die Frau ist in Burma niemals unterdrückt gewesen; sie konnte stets ihr Leben so gestalten, wie es

ihr am besten schien. Weder die Religion noch das Gesetz haben sie jemals zur Sklavin gemacht. Ein Gebot wie im ersten Buch Mosis, Kap. 3, 16: „Dein Wille soll deinem Manne unterworfen sein, und er soll dein Herr sein", oder I. Korinther 14, 34: „Euere Weiber lasset schweigen unter der Gemeinde" gab es ebensowenig, wie eine Fälschung zum Nachteil der Frau, wie sie von den Hindupriestern an der Rigveda-Stelle 10, 18, 7 verübt wurde, um die Witwen-Verbrennung als göttliches Gebot erscheinen zu lassen.[1])

Wenn sich ein burmesisches Mädchen verheiratet, behält es seinen Namen; die burmesische Frau trägt kein Zeichen, aus dem man schliessen könnte, dass sie verheiratet ist. Ihr Eigentum behält sie; der Ehemann hat keinerlei Rechte über das Eigentum, welches die Frau mit in die Ehe bringt, kein Recht über das, was sie verdient oder erbt. Mann und Frau behalten jeder ihr Eingebrachtes. Was in der Ehe gemeinsam erworben wird, bleibt in der Regel gemeinsamer Besitz. Seltsam berührt es uns, wenn wir vernehmen, dass in diesem letzteren Falle die Namen der beiden Ehegatten genannt werden, wenn der Eigentümer bezeichnet werden soll. Fielding fragte z. B.: „Wem gehört dieser Garten?" und bekam zur Antwort: „Maung Hau" (Name des Gatten) und „Ma Schwe" (Name der Gattin). Auch alle Schriftstücke, Kaufkontrakte, Verträge und dergleichen werden von beiden unterzeichnet. Das Gesetz stellt die Frau absolut sicher, vor ihm ist und bleibt sie allein Herrin über alles, was sie besitzt. Trotzdem ist der Mann in der Regel das Oberhaupt der Familie — aber nicht auf Grund des Gesetzes, sondern weil es sich von selbst ergibt.

Fielding sagt: „Heirat eines Mädchens bedeutet bei uns das Abbrechen alter Beziehungen, den Beginn eines

[1]) Vergl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 77.

neuen Lebens, neue Pflichten, neue Verantwortlichkeiten. Sie geht hinaus in eine neue und unbekannte Welt voll seltsamer Dinge, indem sie eine Abhängigkeit mit der andern vertauscht: den Schutz eines Vaters mit dem Schutz eines Gatten. Sogar ihren eigenen Namen hat sie verloren und gilt nur noch als Frau ihres Mannes. Ihre Seele geht in der Seele ihres Mannes auf. In Burma ist dies total anders. Hier ist sie auch als Ehefrau immer noch sie selbst; immer noch Herrin ihrer selbst und lediglich eine gleichberechtigte Gefährtin fürs Leben."

Es ist umso interessanter, zu sehen, wie unabhängig sich die Frau in Burma zu erhalten gewusst hat, wenn man erwägt, dass das Gesetzbuch des Manu, das im übrigen Indien in so gewaltigem Ansehen steht, in diesen Fragen überaus reaktionär ist. Manu sagt: „Es gibt sieben Arten von Frauen: eine Frau kann sein wie ein Dieb, wie ein Feind, wie ein Gebieter, wie eine Freundin, wie eine Schwester, wie eine Mutter, wie eine Sklavin. Die vier letzten Arten sind gut, aber die letzte ist die beste, und folgende Eigenschaften besitzt sie: sie fächelt dem Manne Kühlung zu und liebkost ihn, bis er einschläft; sie sitzt an dem Bette, auf dem er ruht. Sie sorgt und wacht, dass ihn nichts störe. Jeder Lärm soll ihr Schrecken einjagen. Das Summen einer Mücke soll ihr erscheinen wie ein Posaunenstoss, und wenn draussen ein Blatt niederfällt, dann soll es ihr wie ein Donnerschlag in den Ohren dröhnen. Selbst den Atem, der über ihre Lippen geht, soll sie bewahren, damit Er nicht erwache, den sie fürchtet. Sie soll nicht vergessen, dass Er Wünsche haben wird, wenn Er erwacht. Sie soll ängstlich darauf bedacht sein, dass das Bad seiner Gewohnheit gemäss bereit steht, dass seine Kleider seinen Wünschen entsprechen, dass ihm das Mahl schmeckt. Die Furcht vor seinem Zorne schwebe immerdar über ihr.

Hierzu bemerkt der Verfasser: „Ich glaube, dass ein burmesisches Mädchen laut auflachen würde bei dieser Schilderung von dem Ideale einer Ehefrau. Sie würde sagen, dass er und sie armselige Geschöpfe sein müssten, wenn die Frau stets genötigt wäre, in Angst zu leben vor dem Grimme ihres Mannes. Ein Haushalt werde durch Liebe und Verehrung und nicht durch Furcht regiert. Ein Mädchen beabsichtige gar nicht, durch Heirat die Sklavin ihres Gatten zu werden, vielmehr ein freies Weib, das in solchen Dingen nachgibt in denen der Mann mehr Festigkeit hat, während sie ihren eigenen Weg auf denjenigen Gebieten gehe, die zur Domäne der Frau gehören."

Auch in Bezug auf die Ehescheidung ist das burmesische Gesetz ungemein weit voran. Jede Ehe kann ohne weiteres geschieden werden. Die Gatten erscheinen vor dem Ältesten des Dorfes und verlangen die Ehescheidung. Daraufhin wird ein Aktenstück über den Vorgang aufgesetzt und beide Teile sind frei. Jeder behält sein Eigentum, die Errungenschaft wird zu gleichen Teilen geteilt, jedoch verliert derjenige Gatte das Haus, welcher die Scheidung verlangt hat; aber auch diese Bestimmung wird häufig nicht durchgeführt, wenn das Haus nicht gerade gemeinsamer Besitz ist. Die Religion hat ebensowenig mit der Scheidung zu tun, wie sie mit der Heirat zu tun hatte. Beides sind rein weltliche Dinge in Burma und werden darum auch so behandelt, wie bei uns etwa kaufmännische Assoziationen behandelt werden.

Der Verfasser stellt nun das Faktum fest, dass die Ehescheidung, trotz der Leichtigkeit, mit der sie gehandhabt wird, fast niemals vorkommt, und fährt fort: „In den Dörfern und unter den besseren Birmanen aller Klassen ist die Ehescheidung eine grosse Ausnahme. Die einzige Klasse, bei der die Ehescheidung häufig vorkommt, ist jene nicht ganz einwandfreie Ge-

folgschaft, die sich an unsere englische Administration hängt, Schreiber, Polizisten etc. Von vielen derselben ist nur wenig Gutes zu sagen. Es ist erschreckend zu sehen, wie demoralisierend wir auf alle Leute wirken, die mit uns in Berührung kommen. Wer zu unserer Verwaltung gehört, steht schon von vornherein in schlechtem Ruf.“

Dieses kostbare Geständnis nebenbei. Auf die Ehescheidung zurückkommend, müssen wir noch erwähnen, dass Fielding ausdrücklich konstatiert, dass die Leichtigkeit der Ehescheidung dazu geführt habe, die Ehegatten zu grösster Rücksicht gegen einander zu veranlassen. Diese Rücksichtnahme erklärt sich daraus, dass die Ehe keine Fessel mehr ist, sondern auf freier Übereinkunft freier Menschen beruht. Mit folgender Erzählung schliesst der Verfasser seine Ausführungen über die Ehescheidung:

„Während des ersten burmesischen Feldzuges im Jahre 1825 wurde ein Engländer in Ava gefangen genommen und ins Gefängnis gesetzt, wo er verschiedene Europäer und Amerikaner antraf. Nach einiger Zeit wurden die Gefangenen zu zweien aneinander gefesselt, weil man befürchtete, dass sie entweichen möchten. Der Engländer berichtet, wie entsetzlich dies gewesen war, und erzählt, dass wilder Hass und Widerwillen im Herzen der Gefesselten gegen ihre Genossen aufstieg. Ehe sie aneinander gekettet waren, lebten sie in enger Nachbarschaft in Frieden und Freundschaft; aber als die Ketten kamen, wurde es ganz anders, obwohl sie einander nicht näher waren als zuvor; sie fingen an, einander zu hassen.

Und dies ist die Grundidee der burmesischen Heirat. Die Burmesen wollen eine Gemeinschaft in Liebe und Zuneigung in der Ehe haben. Wenn diese nicht mehr bestehen, dann soll alles aus sein; eine unzerreissbare Ehe erscheint ihnen als eine Fessel, als ein Seil, als

etwas Hassenswertes und Hass Einflössendes. Sie sind eben ein Volk, das die Freiheit liebt, sie wollen keine Fessel und kein Dogma. Es ist stets die Religion gewesen, welche aus der Ehe Ketten geschmiedet hat, aber bei den Burmesen hat die Ehe nichts mit der Religion zu schaffen. Eine Religion freier Männer und freier Frauen ist ihr Erbteil."

Mit diesen Worten des Verfassers wollen wir unsere Mitteilungen schliessen und der Hoffnung Ausdruck verleihen, dass Fieldings wunderbar schön geschriebenes Werk auch in Deutschland das Interesse finden möge, das es beanspruchen darf.

Die älteste existierende deutsche Übersetzung einer Upanishad.

Vor längerer Zeit wurde ich bereits darauf aufmerksam gemacht, dass eine deutsche Übersetzung der ersten Upanishad (der Chândogya-Upanishad) aus der 1801—1802 erschienenen Sammlung Oupnek'hat von Anquetil Duperron existiere, welche im Jahre 1808 in Nürnberg erschienen sei. Da es mir gelungen ist, ein Exemplar dieser Übersetzung zu erhalten, möchte ich hier eine kurze Mitteilung darüber machen.

Der Titel des Büchleins lautet: „Versuch einer neuen Darstellung der uralten indischen All-Eins-Lehre; oder der berühmten Sammlung *Τῶν* Oupnek'hat*ῶν*: Erstes Stück Oupnek'hat Tschehandouk genannt. Nach dem Lateinischen, der Persischen Übersetzung wörtlich-getreu nachgebildeten Texte des Herrn Anquetil du Perron frey ins Deutsche übersetzt, und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Thaddae Anselm Rixner, Professor der Philosophie am königlich Baierischen

Lyceum zu Passau. Nürnberg, in der Steinischen Buchhandlung. 1808".

In der Vorrede zeigt sich der Übersetzer als klarer Kopf, der offenbar ein bewunderungswürdiges Verständnis für die Bedeutung der Upanishad's gehabt hat. Er sagt nämlich: „Den besten und auffallendsten Beweis, dass diese durch die tiefsinnigen Forschungen der neuesten deutschen Welt- und Gotteskundigen nach einer langwierigen Nacht der Unwissenheit so glücklich wieder ans helle Licht des philosophischen Tages hervorgezogene Wahrheit, nichts weniger als eine neue und unerhörte, sondern vielmehr die alleränlteste Lehre der weisesten Männer vom Anfange der Weltgeschichte seye: liefert die zum besonderen Frommen der Vernunftwissenschaft erhaltene, und wahrscheinlich über 4000 Jahre alte Sammlung der 50 indischen Oupnekhat's, worinnen in der Tat das Mark der All-Eins-Lehre, die Urquelle der wahren Erkenntnis, und der einige und wahre Weg zum seligen Leben in Gott zu gelangen, auf das klärste und untrüglichste ausgesprochen und angegeben wird".

Im Anschluss an seine Vorrede gibt der Verfasser eine biographische Skizze über Anquetil Duperron nach der „Allgemeinen Litteratur-Zeitung von Jena 1805: Intelligenz-Blat(t) No. 50". Hieran schliessen sich Übersetzung aus Anquetil Duperrons Vorreden und die deutsche Übersetzung der Oupnekhat Tschehandouk. Viele Anmerkungen des Übersetzers zeigen, wie ernst er sich mit dem Gegenstande beschäftigt hat.

Das Interesse, welches der hier besprochenen Übersetzung zukommt, dürfte nicht lediglich auf bibliographischem Gebiete liegen. Wir sind daran gewöhnt Arthur Schopenhauer als denjenigen abendländischen Denker zu betrachten, welcher zuerst die unvergleichliche Bedeutung des Oupnek'hat erkannt hat. Max Müller sagt in der Vorrede zu seiner 1879 erschienenen Übersetzung der Upanishad's über das Oupnek'hat:

„Obwohl diese Übersetzung bei den Gelehrten hervorragendes Interesse fand, bedurfte es doch des luchsgleichen Scharfblickes eines beherzten Philosophen wie Schopenhauer, um einen Faden durch ihr Labyrinth zu finden, weil sie in unglaublich unverständlichem Stile abgefasst war". Schopenhauer hat aber zum ersten Male in seiner Vorrede zur ersten Auflage von „Die Welt als Wille und Vorstellung", welche im August 1818 zu Dresden geschrieben ist, auf die Bedeutung der Upanishad's aufmerksam gemacht, also zehn Jahre nach dem Erscheinen von Rixners Publikation. Schopenhauer hatte an seinem Werke nach seinem Briefe vom 28. März 1818 an den Verleger Friedrich Arnold Brockhaus 4 Jahre lang gearbeitet. Er sagt in seiner Vorrede: „Ist er (der Leser) aber gar noch der Wohltat der Vedas teilhaftig geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der grösste Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermute, dass der Einfluss der Sanskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen, dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, dass jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzuteilenden Gedanken ableiten liesse, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist". Demnach muss Schopenhauer davon überzeugt gewesen sein, dass seine Leser zum Teil schon die Upanishad's kennen gelernt hatten — sonst wäre seine Bemerkung „ . . . . hat also, sage ich,

der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen. . . ." schlechterdings nicht zu verstehen. Da nun nicht gut anzunehmen ist, dass Schopenhauer voraussetzen konnte, es möchten seine Leser das Persisch-Latein Anquetil Duperrons gelesen haben, ergibt sich die Tatsache als wahrscheinlich, dass deutsche Übersetzungen des Oupnek'hat in den Händen des Publikums gewesen sind. Ob Schopenhauer etwa in Göttingen, wo er von 1809 bis 1811, oder in Berlin, wo er von 1811—13 studierte, die Rixner'sche Übersetzung zu Gesicht bekommen, ist natürlich nicht festzustellen. 1814—1818 hat er wahrscheinlich das Exemplar des Oupnek'hat benutzt, welches sich in der kgl. Bibliothek zu Dresden befindet. Die Existenz des Büchleins, auch wenn es Schopenhauer nicht gekannt hat, muss aber doch dazu führen, Schopenhauer in seiner Eigenschaft als Entdecker der Weisheit der Upanishȧd's kritischer zu betrachten, als es Max Müller an der oben angeführten Stelle getan hat. Das Verdienst des grossen Philosophen, den eigentlichen Impuls zum Studium der Upanishad's gegeben zu haben, bleibt natürlich ungeschmälert bestehen.

Bekannt ist die Tatsache, dass Rixner im Jahre 1882 einen Nachfolger fand, indem Dr. Franz Mischel in Dresden das Oupnek'hat nach dem Texte von Anquetil Duperron ins Deutsche übertrug. (Verlag von C. Heinrich in Dresden). Mischel kannte Rixners Arbeit nicht; ebensowenig kannte sie Oberpräsidialrat Th. Schultze, welcher 1887 eine Sammlung der Übersetzungsfehler von Dr. Mischels Übersetzung bei C. Heinrich in Dresden herausgab. Herr Professor Pischel hatte die Güte festzustellen, dass sich Rixners Buch auch in der Königl. Bibliothek zu Berlin findet.

Wie Buddha zu einem Heiligen der katholischen Kirche wurde.

In den Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften[1]) hat Professor Ernst Kuhn in München vergangenes Jahr eine bibliographisch-literar-geschichtliche Studie veröffentlicht, welche sich mit der Legende von Barlaam und Joasaph beschäftigt. Diese Studie, welche eine Fülle von Material über den beregten Gegenstand zusammenträgt, enthält auch interessante Nachweisungen über eine Tatsache von ganz eigenartiger religionsgeschichtlicher Bedeutung, mit welcher wir uns hier etwas eingehender beschäftigen wollen, da sie seither wohl niemals weiteren Kreisen bekannt geworden ist. Es handelt sich um die wissenschaftlich festgestellte Tatsache, dass Buddha von der katholischen Kirche unter dem Namen Josaphat seit wenigstens fünfhundert Jahren als Heiliger verehrt wird.

Wir wollen nachstehend versuchen, an der Hand von Professor Kuhns Angaben und unter Benutzung von Professor T. W. Rhys Davids' im Jahre 1880 in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Jâtaka-Buches gegebenen Darstellung nachzuweisen, durch welche merkwürdigen Umstände Buddha zu einem Heiligen der katholischen Kirche werden konnte.

Die christliche Legende, in welcher erzählt wird, wie ein indischer Prinz namens Joasaph von Barlaam bekehrt wird und sich in die Einsamkeit zurückzieht,

[1]) I. Klasse; XX. Band, I. Abteilung.

stammt aus dem buddhistischen Kulturkreis. Die Heimat der Legende muss aller Wahrscheinlichkeit nach in dem östlichen Iran gesucht werden. Auf ihrer Wanderung nach Westen ist sie zu christlichen Völkerschaften gedrungen und hat daselbst christliche Färbung angenommen. Zuerst hat Laboulaye im Journal des Débats vom 26. Juli 1859 darauf hingewiesen, dass die Legende buddhistischen Ursprungs ist, und im Jahre 1860 hat Felix Liebrecht diese Tatsache bestätigt. Es war jedoch Max Müller vorbehalten, nachzuweisen, dass Buddha und der von der katholischen Kirche heilig gesprochene Josaphat identisch sind.

Der griechische Text der Legende ist die erste religiöse Erzählung, welche in einer Sprache des Westens publiziert worden ist. Sie wurde bald volkstümlich und ist in das Lateinische, Französische, Italienische, Provençalische, Spanische, Deutsche, Englische, Schwedische, Holländische, Böhmische und Polnische übersetzt worden. Im Jahre 1200 wurde sie vom Könige Haakon Sverrösson ins Norwegische übertragen. Um das Jahr 1204 findet sich eine isländische Übersetzung, später eine in dem auf den Philippinen üblichen spanischen Dialekt. Mehrere Forscher haben die Abfassung des griechischen Textes dem Johannes Damascenus zugeschrieben, welcher im achten Jahrhundert nach Christo lebte, doch scheint es Professor Kuhn gelungen zu sein, die Haltlosigkeit dieser Annahme darzutun.

Wie dem auch sein möge — soviel ist über jeden Zweifel sichergestellt, dass Joasaph ursprünglich „Bodhisattva“ heisst, welches Wort auf der Wanderung, insbesondere durch Übertragung in das Arabische in Joasaph verändert worden ist. Das Wort „Bodhisattva“ bedeutet aber den zukünftigen Buddha. In den Erzählungen von den Vorgeburten Buddhas, dem Jâtaka-Buche, dessen Herausgabe das Lebenswerk Viggo Fausbölls in Kopenhagen bildete, wird jedes Wesen (Mensch,

Engel, Tier), das den dereinstigen Buddha repräsentiert, mit „Bodhisattva“ (wörtlich: er, dessen Wesen in Erwecktsein, Erkenntnis oder Erweckung beruht) benannt. Man kann kurz sagen, dass der Bodhisattva dasjenige Wesen bezeichnet, das in Gemässheit des Karmagesetzes dereinst der Buddha werden muss. An den Bodhisattva knüpfte sich eine ungeheuere Literatur von Fabeln und Erzählungen mit moralischer Spitze, und es ist daher durchaus nicht wunderbar, dass ihr legendärer Charakter diesen Erzählungen bei den christlichen Gemeinden des achten Jahrhunderts leichten Eingang und grosse Verbreitung verschafft hat. Überdies sind in der Legende von Barlaam und Joasaph viele Parabeln buddhistischen Ursprungs enthalten, welche durch ihren unterhaltenden Inhalt vieles dazu beitrugen, die Erzählung populär zu machen.

Die rührende Geschichte von der Bekehrung des heiligen Joasaph oder Josaphat — wie er später genannt wurde — zum Christentum wurde immer mehr verbreitet, und im Laufe der Jahrhunderte wurden die Namen Barlaam und Josaphat heller und heller von dem Glanze hervorragender Heiligkeit umstrahlt. Es herrschte aber in den christlichen Gemeinden seit alter Zeit der Brauch, an der heiligsten Stelle des Gottesdienstes die Namen verstorbener Heiliger oder Märtyrer herzusagen. Personen von besonderer Heiligkeit und ausgeprägter lokaler Bedeutung wurden zu diesem Behufe in einer Liste aufgeführt, welche Diptychon hiess. Die Heiligen, welche in einer derartigen Liste standen, wurden im Kanon erwähnt und hiessen daher kanonisiert. Es war die Pflicht eines jeden Christen, sie zu verehren. Ihre Hilfe konnte man anrufen, sie durften zu Schutzheiligen gewählt werden, und ihnen zu Ehren durfte man Bilder, Altäre und Kapellen aufrichten. Lange Zeit hindurch behielten die Gemeinden die Gerechtsame, neue Namen in die Liste einzufügen, aber

etwa um das Jahr 1170 erklärte der Papst Alexander III., das Recht der Einfügung neuer Namen stehe fortan ausschliesslich dem Papste zu. Es wurden nun neue Listen angelegt, in welchen alle Heiligen und Märtyrer registriert wurden; infolgedessen gerieten die alten Listen von lokaler Bedeutung in Vergessenheit. Aber die neuen Verzeichnisse wuchsen ihrerseits wieder immer mehr an, so dass sich der Papst Sixtus V. gegen Ende des 16. Jahrhunderts gezwungen sah, ein spezielles Verzeichnis durch den Kardinal Baronius anfertigen zu lassen, welches hinfort ausschliesslich in der ganzen katholischen Christenheit Giltigkeit haben und sämtliche anerkannten Heiligen umfassen sollte. — Darin finden sich nun unterm 27. November aufgeführt:

„Die Heiligen Barlaam und Josaphat von Indien an den Grenzen von Persien, deren wunderbare Taten Johannes Damascenus beschrieben hat.“

Rhys Davids, dessen Werk die vorstehenden Ausführungen grösstenteils entnommen sind, konnte die Zeit nicht genau feststellen, zu der Barlaam und Josaphat zuerst kanonisiert worden sind. Nach seiner Angabe werden sie zuerst im Catalogus sanctorum des um das Jahr 1370 verstorbenen Petrus de Natalibus, Bischofs von Equilium (dem heutigen Jesolo bei Venedig), aufgeführt. Aus diesem hat sie der Kardinal Baronius übernommen, dessen Martyrologium Romanum zuerst im Jahre 1583 erschienen ist.

Wie Professor Kuhn mitteilt, befanden sich Reliquien des heiligen Josaphat und zwar os et pars spinae dorsi bis in das 16. Jahrhundert hinein im Besitze der Republik Venedig, von dort gelangten sie im Jahre 1571 mit anderen Stücken als Geschenk des Dogen Luigi Mocenigo in den Besitz des Königs Sebastian von Portugal. Diese Reliquien entführte später der Prätendent Antonio aus Lissabon, welcher sie durch eine besondere Urkunde vom 3. April 1594 seinem Sohne Emanuel als Eigentum

überwies. Durch diesen kamen sie 1633 an Christophorus Butkens, Prälaten von S. Salvador in Antwerpen. In diesem Kloster sind sie am 7. August 1672 durch den Abt Franciskus Diericx in feierlicher Translation deponiert worden.

Übrigens sind Barlaam und Josaphat auch in die modernen hagiologischen Werke übergegangen. Kuhn erwähnt ihr Vorkommen in Stadlers „Heiligen-Lexikon“ und in Abbé Petins „Dictionnaire hagiographique“. Eine Kirche in Palermo war dem Josaphat geweiht. Katholische Gelehrte, wie De Cara und Cosquin, haben die buddhistische Herkunft der Legende von Barlaam und Josaphat rückhaltlos anerkannt.

Die Tatsache, dass der Buddha unter dem Namen Josaphat als Heiliger der katholischen Kirche verehrt wird, ist eine der merkwürdigsten und auf den ersten Blick unglaublichsten Feststellungen, welche das Studium der Religionswissenschaft zu Tage gefördert hat. Jenen Männern, die sich mit der Frage beschäftigt haben, welche Wanderungen die Erzählung von Barlaam und Josaphat in der Weltliteratur gemacht hat, erging es wie Saül, dem Sohne Kis', der auszog, seines Vaters Eselinnen zu suchen, — und ein Königreich fand.

Persönliche Erinnerungen an Max Müller.

„Besten Dank für Glückwünsche. Es geht mir wirklich besser — ein wahres Wunder nach meiner Krankheit“ — so hatte mir Max Müller in den ersten Tagen des Januar 1900 geschrieben. Und sein Befinden besserte sich so rasch, dass man hoffen durfte, es würden ihm noch viele Lebensjahre beschieden sein. Aber ein erneuter Anfall seiner Krankheit hat den grossen Forscher

hingerafft und seine unzähligen Verehrer trauern um den Gelehrten, dem das Los zugefallen war, in fremdem Lande den deutschen Namen zu unvergleichlichem Ansehen zu bringen.

Von dem Wunsche beseelt, durch wenige bescheidene Mitteilungen zur Würdigung von Max Müllers Persönlichkeit beizutragen, möchte ich nachstehend einige Erinnerungen veröffentlichen, die vielleicht von allgemeinem Interesse sind. Seit zehn Jahren stand ich mit Müller in ununterbrochenem Verkehr, und ich habe ihn als einen ungemein hilfsbereiten, liebenswürdigen Mann schätzen gelernt, dem keine Mühe zu viel war, um zu raten und zu helfen, wo seine Unterstützung von Nutzen sein konnte. Als ich im Jahre 1899 nach England kam, lud er mich ein, in Oxford einen Tag mit ihm zu verbringen. Von Oxford ist oft gesagt worden, dass es an eine kleine deutsche Universitätsstadt erinnere. Max Müller's Haus machte nun ganz den Eindruck eines deutschen Gelehrtenheims. Er und seine Gattin empfingen so herzlich und ungezwungen, dass man in kurzer Zeit vergass, wo man sich befand und sich etwa nach Jena versetzt glauben mochte. Ich traf den greisen Forscher in bewundernswerter Frische. Trotz seiner 76 Jahre zeigte er selbst nach stundenlanger Unterhaltung keine Ermüdung. In seinem Arbeitszimmer besprachen wir die Dinge, über die wir korrespondiert hatten. Vor allem war es die sogenannte theosophische Bewegung — über die er die ganze Schale seines Zornes ausgoss. Er sagte, es habe seinem Herzen wohlgetan, dass ich im Jahre 1894 auf dem Genfer Orientalistenkongresse gegen den „esoterischen Buddhismus“ gesprochen hätte; dem „theosophischen Schwindel“ müsse weiter mit wissenschaftlichen Mitteln entgegengearbeitet werden. Als ich die Frage aufwarf, wie es nur möglich sei, dass die mystische Lehre von Frau Blavatsky Hunderttausende von Anhängern

habe finden können, während der echte Buddhismus nur so langsam die Stellung im Abendlande zu erringen vermöchte, die ihm nach dem einstimmigen Urteil unserer hervorragendsten Denker zukomme, antwortete er Folgendes:

„Die Sache ist durchaus nicht auffallend. Wenn ein Mann in eine Stadt kommt, der das Grunzen eines Schweines täuschend nachahmen kann, dann strömen Tausende von Menschen zusammen, um den Mann zu hören. Wenn der Mann aber mit einem wirklichen Schweine käme und dessen Grunzen vorführte, würde alles davonlaufen. Genau so ist es mit der theosophischen Bewegung: Der Madame Blavatsky laufen die Leute zu hunderttausenden nach, wenn sie ihren theosophischen Unsinn verkündet — aber die Sacred Books of the East, in denen die echte indische Weisheit zu finden ist, will keiner zur Hand nehmen.“

Sehr bald kam er auf den Oberpräsidialrat Schultze zu sprechen, der kurz zuvor gestorben war, und sagte mir, es sei ein grosser Kummer für ihn, dass er diesem Denker nicht näher getreten sei, obwohl er einigemal dazu Gelegenheit gehabt hätte. Ich musste ihm ausführlich über den Lebensgang Schultzes berichten. Zufällig fand ich kürzlich in Schultze's Nachlass die beiden (wohl einzigen) Briefe, die Max Müller an den „deutschen Buddhisten“ gerichtet hat. Der erste ist aus dem Jahre 1882 und enthält die Erlaubnis, das „Dhammapada“ ins Deutsche zu übertragen. Interessant ist darin folgender Passus: „Ich erhielt vor einiger Zeit eine in Japan gedruckte japanische Übersetzung meiner englischen Übersetzung des „Dhammapada“ — so hängt jetzt die Welt zusammen.“ Der andere Brief ist aus dem Jahre 1892. Max Müller bedankt sich darin für das „Rollende Rad des Lebens“ (Fortsetzung des „Christentum Christi“) und schreibt dem Verfasser: „Ihre Darstellung der hervorspringenden Seiten des

Buddhismus ist sehr anziehend geschrieben und es ist bewundernswert, wie Sie den Gegenstand beherrschen. Ich stimme so ganz und gar mit Ihnen überein, dass es mir eine Freude war, das Werk durchzulesen.“ Wie leid es Max Müller tat, dass er den „deutschen Buddhisten“ nicht näher kennen gelernt hatte, geht auch aus einem an mich gerichteten Briefe hervor, in dem er mir über meine Broschüre: „Ein deutscher Buddhist“ schreibt: „Besten Dank für die Biographie, die mich tief interessiert hat. Wie *bedauere* ich es, dass ich dem Manne nicht *näher* getreten, ich hatte keine Idee von seinem *Ernst*. Sie wissen, es gibt in Europa so viele Buddhisten, die nicht wissen, was Buddhismus bedeutet, und ich habe kein rechtes Zutrauen zu ihnen. Ich sah schon, dass Ihr Freund anders angelegt war, aber von seiner Tiefe und Ausdauer hatte ich keine Idee!“

Als ich in *Oxford* war, beschäftigte sich Max Müller gerade mit dem letzten Bogen seines Werkes „The six systems of Indian Philosophy“, das noch 1899 erschienen ist. Von der Arbeitskraft des 76jährigen Mannes zeugt der Umstand, dass dieses Buch über 600 Druckseiten stark ist! Als die Rede auf die „Upanishad's“ kam, erzählte er mit sichtbarer Freude von seiner Jugend, da er auf Wunsch seines Lehrers *Schelling* die ersten „Upanishad's“ übersetzt habe. Er pries dann den fast übermenschlichen Scharfsinn *Schopenhauers*, der aus der miserabeln Übersetzung von Anquetil *Duperron* die ungeheuere Bedeutung der „Upanishad's“ erkannt hatte, und sprach die Ansicht aus, dass Schopenhauer ohne Zweifel einer der scharfsinnigsten Geister gewesen, die jemals auf der Erde gewandelt.

Wir hatten verabredet, dass wir uns im Sommer in *Frankfurt* treffen würden. Im Juli war Max Müller in *Langenschwalbach* zur Kur, wo er im Hotel „Herzog von Nassau“ wohnte. Dort er-

krankte er plötzlich an der Gelbsucht und musste seine Reisepläne aufgeben. Frankfurt, das er sehr liebte, hat er nicht mehr gesehen. Er reiste nach England zurück, wo er sich nochmals von seinem schweren Leiden erholte. Seine Krankheit hatte seinen Wunsch vereitelt, dem Orientalisten-Kongresse in Rom beizuwohnen, auf den er sich sehr gefreut hatte. Allerdings hatte er auch ein wenig Angst vor dem Trubel des Kongresses — aber er fühlte sich doch den Strapazen gewachsen.

Mit tiefer Trauer hat man überall die Kunde von dem Hinscheiden des Altmeisters der Orientalisten vernommen. Es war ihm vergönnt, an der Wiege seiner Wissenschaft zu stehen und zu einer Zeit zu wirken, wo ein Forscher noch alle orientalischen Sprachen und Religionen überschauen konnte. Das ist in Zukunft nicht mehr möglich. Die Universalität wird durch die ungeheuere Ausdehnung der Spezialstudien vernichtet. Und so erscheint es uns, als ob mit Max Müller nicht nur ein grosser Forscher, sondern der letzte Repräsentant einer ganzen Epoche zu Grabe getragen worden sei.

Inhalts-Verzeichnis.

ihm von seinem Grabe sprach und von der schweren Auffindbarkeit desselben, gesagt habe: „Es ist einerlei, sie werden mich finden." Die Zeit wird kommen, da man auch das schmucklose Grab des Potsdamer Weltweisen finden wird. Dann werden es seine Verehrer vielleicht durch ein Kunstwerk kenntlich machen als die Ruhestätte eines Denkers, der auf dem rollenden Rade des Lebens das Nirvâna, den festen Ruhestand, gesucht hat.

(Wiener Rundschau, 1. Nov. 1899.)

Dem „Deutschen Buddhisten", dem im vorigen Jahre in Potsdam verstorbenen Oberpräsidialrat Theodor Schultze, widmet der ihm geistesverwandte Arthur Pfungst eine bei Frommann in Stuttgart erschienene kleine Schrift. Den „Deutschen Buddhisten", nennt Pfungst Schultze, weil dieser überzeugt war, in der Verallgemeinerung der buddhistischen Weltanschauung liege das Heil der Welt . . . . . . Pfungst, sein Biograph, war der einzige, mit dem er über Jahre hin einen Gedankenaustausch unterhielt.

(Vossische Zeitung, 15. Juli 1899.)

Der Frankfurter Dichter-Gelehrte hat unserer Philosophie wie unserer Literatur in den letzten Jahren eine ganze Reihe höchst beachtenswerter Schriften geschenkt. Auch sein neuestes Büchlein zeugt wieder von dem tiefen Gefühlsleben des Autors, der hier einem Manne ein bleibendes Denkmal setzt, der von Wenigen nur gekannt, abseits des Weltgetriebes seinen einsamen Pfad gewandelt . . . . Schultze war nicht geschaffen für das grosse Publikum und Arthur Pfungst's Werk über ihn ist es ebenso wenig. Die kleine aber erlauchte Gemeinde, die sich um Buddha's Tempel schaart, die nur weiss, was sie an Schultze verloren, und was sie in Pfungst besitzt.

(Tilsiter Zeitung, 22. Juli 1899.)

Das Büchlein empfehle ich allen Denkenden, nicht als ob es ein Ratgeber auf diesem schwierigen Gebiete wäre, sondern weil es zum Nachdenken und Vertiefen anregt. Dazu ist es aber, wie alle gut und sachkundig geschriebenen Biographien, sehr geeignet.

(Allgemeine Deutsche Universitätszeitung, 15. Sept. 1899.)

Schultze gehört zu den Wenigen, welche wirklich und nicht blos dem Wortlaut nach die reine Kantische Lehre verstanden haben und die selbständigen Bemerkungen, die der Verfasser aus dem Schlusskapitel des Schultze'schen Werkes anführt, sind so vortrefflich, dass man es sehr beklagen muss, dass Schultze das Thema von höchster Wichtigkeit, welches darin behandelt wird, nicht in einer speziellen philosophischen Schrift bearbeitet hat. Neun Zehntel der Professoren, die die philosophischen Lehrstühle der Welt zieren, könnten den Göttern danken, wenn sie während ihres Lebens ein Zehntel der philosophischen Gedanken hätten, die sich hier (in Schultze's Werk) auf einigen wenigen Seiten finden.

Aus einem Leitartikel von **Politiken, Kopenhagen, 12. März 1900.**

Dieses Buch gibt eine kurze und interessante Lebensbeschreibung von Theodor Schultze, der vor 4 Jahren im Alter von 74 Jahren zu Potsdam gestorben ist, nach einer hervorragenden Carrière in der preussischen Regierung. Theodor Schultze bezeichnet einen Typus, der in England sehr selten angetroffen wird. Er wusste trockenen Bureaudienst mit rastlosem Forschungseifer eines Gelehrten zu vereinigen . . . . Der Biograph legt Schultze's Ansicht klar dar, wonach der Buddhismus in seiner reinen ursprünglichen Gestalt nicht Passivität predigte, sondern aktive Menschenliebe.

(The Daily News, 27. Okt. 1902.)

VI. Fr. Nietzsche.

Der Künstler und der Denker.
Von Prof. Dr. **Alois Riehl** in Halle.
Mit Nietzsches Bildnis. 3. verm. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.
I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. — III. Der Denker.

VII. J. Kant.

Sein Leben und seine Lehre.
Von Prof. Dr. **Friedr. Paulsen** in Berlin.
Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792.
3. Aufl. 420 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 4.75.

VIII. Aristoteles.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in Giessen.
2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

IX. Platon.

Von Prof. Dr. **Wilhelm Windelband** in Heidelberg.
Mit Platons Bildnis. 3. Aufl. 198 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

X. Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.
Von Prof. Dr. **Johannes Volkelt** in Leipzig.
Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—.
Geb. Mk. 4.75.

XI. Thomas Carlyle.

Von Prof. Dr. **Paul Hensel** in Erlangen.
Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XII. Hermann Lotze.

Erster Teil: Leben und Schriften.
Von Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in **Erlangen.**
Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIII. W. Wundt.

Seine Philosophie und Psychologie.
Von Prof. Dr. **Edmund König** in **Sondershausen.**
Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIV. J. Stuart Mill.

Von Dr. **S. Saenger** in **Berlin.**
Mit Mills Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XV. Goethe als Denker.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in **Giessen.**

244 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

XVI. Die Stoa.

Von Prof. Dr. **Paul Barth** in **Leipzig.**

191 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Geschichte der Philosophie im Umriss.

Ein Leitfaden zur Übersicht

von Dr. **Albert Schwegler.**

15. Aufl. durchgesehen und ergänzt von Prof. Dr. R. Koeber.

402 S. Originalausg. gr. Oktav. Brosch. M. 2.25. Geb. M. 3.—.

Das Schweglersche Werk behält in der philosophischen Geschichtslitteratur bleibenden Wert durch die lichtvolle Behandlung und leichte Bewältigung des spröden Stoffs bei gemeinfasslicher Darstellung, die sich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit paart.

Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft.

Von **Dr. Ludwig Dilles.**

I. Teil. **Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis.**

284 S. Gr. Oktav. Brosch. M. 5.—.

Mythologie und Metaphysik.

Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen

von Prof. Dr. **Wilhelm Bender** in Bonn.

I. Bd.: **Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum.**

296 S. Brosch. M. 4.—.

Geschichte der Philosophie im Islam.

Von **T. J. de Boer.**

191 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

John Locke,

ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert.

Von Dr. **Ed. Fechtner,** Bibliothekar d. techn. Hochschule Wien.

310 S. Brosch. M. 5.—.

Der Wille zum Glauben

und andere popularphilosophische Essays.

Von Prof. **William James.** Übersetzt von Dr. **Th. Lorenz**

216 S. Brosch. M. 3.—.



